IRÉNIKON

Tome XXV. 3me trimestre 1952.

Éditorial.

La question de l'appartenance à l'Église a suscité, au cours de ces dernières années, un certain nombre d'études, dues en grande partie au remous produit dans la théologie par les récentes encycliques. Les théories imaginées jadis par les docteurs catholiques en vue d'un remembrement indirect de ceux que la législation considérait comme non rattachés à l'Église visible, se sont senties moins fermes depuis les instances répétées des déclarations pontificales.

A vrai dire, l'encyclique Mortalium animos *de 1928 avait déjà affirmé la même position, sans qu'on ait cru devoir lui prêter une attention particulière; elle l'avait fait surtout devant l'intérêt porté dès lors à l'ecclésiologie orthodoxe, plus mystique et moins juridique, et devant l'ensemble des doctrines qu'on appelait alors « panchrétiennes ».*

D'autres motifs encore sont venus s'ajouter depuis, qui ont justifié de nouvelles interventions du magistère: la visibilité essentielle de l'unité de gouvernement a été rappelée coup sur coup, au point de stimuler les théologiens.

Les deux études qui suivent défendent des thèses divergentes: la première, que la large conception des théologiens du moyen âge d'une « appartenance invisible à l'Église visible », n'est pas niée par les dernières encycliques; la seconde, au contraire, que cette conception est désormais dépassée: la doctrine actuelle est à même de recevoir, grâce à certaines percées lumineuses que des penseurs modernes ont ouvertes dans le sens d'une théologie de l'histoire et du drame du salut inscrit dans le « Temps », un enrichissement précieux qui situera dans une ligne nouvelle les enseignements pontificaux.

Nous sommes ici au cœur d'un « débat », dans le sens profond de ce terme, car on a l'impression, en effet, que la théologie se débat dans un remous difficile, et on ne voit pas encore bien comment se solutionnera la difficulté posée.

L'Église
et le Corps Mystique du Christ.

DERNIÈRES ENCYCLIQUES ET DOCTRINE DE SAINT THOMAS

L'encyclique *Humani Generis* dit formellement que « le Corps Mystique du Christ et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose » [1]. Cette doctrine avait été déjà longuement exposée dans l'encyclique *Mystici Corporis* à laquelle le texte ci-dessus fait explicitement allusion [2]. Tel est donc l'enseignement pontifical ; il n'y a pas d'hésitation à avoir là-dessus [3].

Pour saisir exactement la signification et la portée de l'équation énoncée ainsi « Église catholique = Corps Mystique », il faut en comprendre les deux termes dans le sens où leur auteur les utilise et les entend lui-même. L'une des deux notions ne présente aucune difficulté. Tout le monde sait ce que signifie, dans la bouche d'un pape du XXe siècle, l'« Église catholique romaine », société divine mais humaine et visible réunie autour du pontife romain, suivant la définition bellarminienne [4]. Quant au second terme de l'équation : « Corps Mystique du Christ », nous nous trouvons devant une expresssion qui a évolué au cours des siècles, et dont l'interprétation peut être multiple. Or, comme pour déterminer le sens dans lequel il l'emploie, Pie XII s'est référé « aux brillants et lumineux exposés de la

1. AAS, 42, 571.

2. AAS, 35, 193. Nous renvoyons à ce dernier document par le signe A. *Tr.*, signifiera l'édition commentée du P. Tromp.

3. Cfr J. Vodopivec, *Ecclesia Catholica Corpus Christi mysticum* dans *Euntes Docete*, 1951, p 76-98 ; Mgr Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, T. II 1952, passim, p. ex. p. 53-55 dans les notes.

4. « Ecclesia est coetus hominum viatorum eiusdem fidei christianae professione, et eorumdem sacramentorum participatione adunatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Romani Pontificis » S. Bellarmin, *Controv. de Concil. et Eccl.*, l. III, c. 1-2.

théologie scolastique et en particulier du docteur angélique et universel »[1], il sera utile de rappeler brièvement l'enseignement de saint Thomas sur l'Église, Corps Mystique du Christ. Il le sera d'autant plus que saint Thomas et Pie XII parlent du Corps Mystique à des points de vue différents[2]. Si différents même que certains auteurs ont cru déceler entre eux une véritable opposition[3]. Bien qu'on puisse présumer un accord substantiel entre les deux manières de voir, puisque Pie XII invoquait dans *Mystici Corporis* l'autorité de saint Thomas, il demeure possible que le Magistère ait pu apporter sur ce point, comme ce fut le cas pour l'Immaculée Conception, un correctif à des positions antérieurement reçues. Toutefois, il n'est pas sans intérêt d'examiner de près si la différence est si grande qu'elle le paraît à première vue. Le nouvel exposé pontifical vise-t-il à corriger l'enseignement des scolastiques, ou cherche-t-il à le préciser dans la ligne de son intuition fondamentale ?

I. L'Église, Corps Mystique du Christ, chez saint Thomas.

La doctrine du Corps Mystique est un de ces fils conducteurs, de ces idées maîtresses sous-jacentes à toute la théologie de saint Thomas d'Aquin. « La Somme Théologique en est comme pétrie », a-t-on dit[4]. Aussi bien, n'a-t-il pas cru devoir — intentionnellement peut-être[5] — composer de traité spécial sur le Corps Mystique, pas plus qu'il n'en a écrit sur l'Église.

1. *Le Christ-Chef.* — Le point de départ d'un enseignement plus explicite et plus étendu sur ce mystère est toujours,

1. A, 208 ; Tr. n. 34.
2. Saint Thomas étudie le Corps Mystique à partir du Christ-chef dont les membres forment un corps qui est l'Église ; Pie XII le considère à partir de l'Église catholique romaine dont il constate qu'elle est le Corps Mystique dont le Christ est la tête.
3. Notamment A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach S. Thomas v. A. und nach Papst Pius XII.* Vienne, 1950. Cf. Y. Congar, dans RSPT, 1951, p. 633-635.
4. P. Garrigou-Lagrange, Préf. à E. Mura *Le Corps mystique du Christ,* Paris, 1934.
5. C'est l'avis du P. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église.* Paris, 1941, p. 60, 90, 91.

pour notre Docteur, la doctrine de la grâce capitale du Christ [1].

En effet, chaque fois qu'il envisage la grâce du Christ, il la divise en grâce d'union, grâce habituelle « singulière » et grâce capitale [2]. Selon les paroles de saint Jean (I, 16), le Christ a reçu la grâce avec une telle plénitude qu'il peut la déverser sur les autres. Aussi est-il appelé « chef » ou « tête » *(caput)* d'un corps dit « mystique » [3] parce qu'il remplit vis-à-vis de celui-ci le rôle de la tête par rapport au reste d'un corps physique humain [4].

En quoi consiste au juste cette prérogative de tête ? Quels en sont les éléments essentiels ? A cette question, saint Thomas répond dans divers écrits et chaque fois un peu différemment. Tantôt il parle de trois, tantôt de quatre éléments nécessaires.

Entre la tête et les membres, il faut d'abord conformité de nature, et c'est ainsi qu'ils sont semblables [5]. Mais ils se distinguent [6] en ce que la tête jouit d'une triple supériorité. Supériorité d'ordre ou d'honneur puisqu'elle se trouve au sommet du corps et en est la partie la plus digne ; supériorité de perfection, puisqu'elle contient tous les sens internes et externes, alors que le reste du corps ne connaît que le toucher ; supériorité de gouvernement et surtout d'influx vital, puisque c'est de la tête que partent toutes les déterminations de la volonté, tous les mouvements et sensations du corps entier [7].

Ainsi en est-il du Christ vis-à-vis de l'Église, c'est-à-dire de son Corps Mystique. L'application est facile et obvie. Mais ce qu'il faut noter, c'est que parmi ces divers éléments, il y en a un qui s'avère vraiment essentiel et spécifique à la « ratio capitis »

1. Cfr III Sent. D. 13, q. 2 ; Ver. q. 29, a. 4-5 ; S. T., III, q. 8 ; Comp. Th. c. 214 ; Exp. in Symb. art. 9 ; In I ad Cor., c. XI, l. 1 ; In Eph., c. I, l. 8 ; in Col., c. I, l. 5. — Les *obiter dicta* sont nombreux. Dans les notes qui suivent, nous ne renvoyons qu'au texte principal pour éviter des surcharges.

2. Comp. Th. c. 214, in fine.

3. Ver. q. 29 a. 5 sed c., 2. Mais le plus souvent saint Thomas dit « caput Ecclesiae », p. ex. S. T. III q. 8 a. 1 co. et ad 2um etc.

4. S. T. III, q. 8, I, co. ; III Sent. D. 13, q. 2 a. I in resp. ; *In Rom.*, c. 12, l. 2 ; de même *In Cor.*, c. XI, l. 1, etc.

5. III Sent. l. c.

6. Ver. q. 29, a. 4, co.

7. S. T. III, q. 8, a. 1, co.

— on pourrait l'appeler son constitutif formel — c'est l'*influx vital*. Saint Thomas le répète inlassablement : c'est principalement et formellement parce qu'on influe la vie ou le mouvement dans les membres, qu'on peut être appelé « tête »[1].

Pour le Christ cette *vis influendi* (III q. 8 a. 2 co) consiste dans le pouvoir qu'il a de déverser, de communiquer effectivement et physiquement[2] la vie surnaturelle dans d'autres qui, par le seul fait qu'ils reçoivent cet influx, ce mouvement vital de la Tête, doivent être considérés comme ses membres. Ceux-ci constituent ensemble un corps surnaturel ou « mystique », dont le Christ est la source de toute vitalité, c'est-à-dire la Tête. Dérivation qu'il ne faut pas se représenter anthropomorphiquement et matériellement, mais qui consiste en ce que le Christ produise directement, conserve et augmente en eux une grâce spécifiquement identique à celle qui orne son âme sainte[3].

2. *Les membres du Christ.* — Quant à déterminer quels sont ces membres, il sera facile de le faire maintenant : le seront, tous ceux qui, de fait ou de droit, reçoivent du Christ cet influx surnaturel, tous ceux sur qui s'appliquent, de quelque façon, les bienfaits de la Rédemption, bref tous les hommes, de diverses manières cependant[4]. A titre parfait d'abord *(principaliter)*, ceux qui partagent sa gloire, puis, secondairement, *(secundario)*, ceux qui sur terre ou au purgatoire lui sont unis par la charité. A titre imparfait *(tertio)*, comme membres paralysés ou morts[5], ceux qui conservent la foi mais ont perdu la vie de la grâce. Enfin, sont encore membres du Christ, mais en puissance seule-

1. « Ex hoc, Christus dicitur esse caput Ecclesiae quod gratiam influit Ecclesiae membris », S. T. III, q. 8, a. 6 obj. 2 ; cfr III Sent. D. 13 q. 2 a. 1 in resp. etc.

2. S. T. III, q. 49, a. 6 ; q. 64, a. 3.

3. CHAVASSE a bien montré, contre le P. MERSCH (*Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, t. II, p. 182-183), que les termes « *influxus, influentia, influere, derivare* » ne désignent pas un mode de causalité entièrement original et mystérieux, mais tout simplement la dépendance ontologique de causalité efficiente de l'agent sur l'effet. Cours polycopié sur l'Église *(pro manuscripto)*, p. 156.

4. S. T. III, q. 8, a. 3, co ; cfr III Sent., D. 13, q. 2, a. 2, sol. 2 ; S. T. III, q. 19, a 4, ad 1m.

5. « Membrum mortificatum », S. T. III, q. 8, a. 3, ad 2m ; « Membrum mortuum... vel aridum », III Sent. D. 13, q. 2, a. 2, sol. 2.

ment [1], tous les autres hommes, soit *(quarto)* ceux qui sont destinés à devenir un jour membres actuels de ce corps, comme c'est le cas des prédestinés, soit même *(quinto)*, ceux qui jamais n'auront ce bonheur, mais restent encore en cette vie.

Bref, si les degrés sont divers, tous les hommes sont membres du Christ, tant qu'ils ne sont pas damnés [2], parce que tous sont touchés, au moins d'une certaine façon, par le sang du Christ et l'influx vital qui découle de Lui : « *quia Christus in omnes creaturas quodammodo effectus gratiarum influit* » [3].

Car même s'ils sont en état de péché, même s'ils ont perdu la foi ou ne l'ont jamais reçue, le Christ est mort pour eux [4], leur a acquis la possibilité d'être ses membres et les fils de son Père, et prie incessamment à cet effet dans le Ciel. Tous, dès lors, reçoivent de Lui quelque grâce surnaturelle, au moins suffisante et actuelle [5], car ils sont tous aimés par le Dieu Sauveur et de son Cœur sacré découlent des richesses inépuisables de vie et de Rédemption dont aucun homme n'est totalement frustré ou exclu. Tous les hommes donc appartiennent au Christ, non seulement comme sujets de sa royauté universelle et comme bénéficiaires de son sacerdoce éternel, mais aussi comme membres, au moins inchoativement et à l'état d'ébauche, de son Corps Mystique : le fleuve de grâce qui se déverse de la Tête, s'infiltre, bien que différemment, dans toutes les âmes humaines, et ne s'arrête définitivement qu'aux portes de l'enfer.

Il se répand d'ailleurs également dans le ciel, et avec plus d'abondance encore qu'ici-bas. Non seulement les bienheureux [6] en sont vivifiés, mais aussi les anges : *de eius influentia non solum homines recipiunt sed etiam angeli ;* le Christ en est donc la Tête, en raison de sa supériorité et de l'augmentation de gloire accidentelle qui découle de Lui en eux [7]. Certes il n'y a pas de conformité de nature dans l'espèce mais cependant le

1. S. T. III, q. 8, a. 3, ad 1 m.
2. S. T. III, q. 8, a. 3, co.
3. Ver. q. 29, a. 5 co. ; cfr. III Sent. D. 13 q. 2 a. 2 qu[la] 2, sed c.
4. III Sent., D. 1, q. 2, a. 1, ad 3 m.
5. Cfr *ibid.*, a. 2, sol. 2, ad 5 m ; S. T. III, q. 79, a. 7, ad 2 m.
6. « Non solum fidelium sed etiam comprehendentium est caput ». S. T. III, q. 8, a. 4, ad 2 m.
7. *Ibid.*, co.

Christ et les anges communiquent *in natura generis* [1] et partagent une même béatitude surnaturelle.

3. *Une Personne Mystique.* — Les membres du Christ, par le fait même qu'ils subissent cet influx de leur chef, lui sont ainsi rattachés, soit vitalement s'ils ont la grâce, soit par une puissance « physique », ordonnée à son acte, de la recevoir, s'ils sont pécheurs ou infidèles. Mais unis à la Tête, ils le sont aussi entre eux. C'est pourquoi tous ensemble, anges, bienheureux et *viatores*, ils forment *une seule personne mystique* dont le corps est l'Église et le Christ la Tête [2].

Déjà une conformité de nature fondait cette unité ; le lien cependant qui la forge est bien plus intime et profond ; la foi (ou la vision) et la charité relient les membres au même et unique objet, la grâce est en eux source d'une vie identique ; enfin et *surtout* le même *Esprit-Saint*, comme *l'âme* dans le corps, habite et demeure, numériquement le même dans chaque membre et dans la Tête [3].

On peut donc dire que, pour saint Thomas, un membre du Christ c'est avant tout un homme transformé, mû et vivifié par l'Esprit-Saint, relié et uni au Christ et à son Corps principalement par cette animation surnaturelle et par cette présence divine [4]. L'activité personnelle du Chrit, Dieu et Homme, dans ses membres, va de pair avec l'inhabitation ou au moins l'opération du Saint-Esprit dans l'âme.

N'oublions pas cependant qu'ici sur terre, cette unité interne

1. *Ibid.*, ad 1 m.

2. Puisqu'ils sont membres du Christ, les anges font partie du Corps mystique : « Corpus Ecclesiae mysticum non solum constitit ex hominibus sed etiam ex angelis ». S. T. III, q. 8, a. 4 co.

3. III Sent. D. 13 q. 2 a. 2 sol. 2. — Le P. DARQUENNES (*La Définition de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin* dans *Recueil de Trav. d'Hist. et de Phil.*, Louvain, 1943, p. 1-53). qui recherche la structure juridique de l'Église selon saint Thomas, va jusqu'à dire que, d'après ce dernier, le principe unique de l'union des membres du C. M, c'est la grâce (p. 37, 39, 41 etc) ce qui n'exclut pas les signes extérieurs de cette unité ; mais « ni saint Thomas ni les autres théologiens de son époque n'ont accordé leur attention à ces signes visibles », (p. 43). Cette dernière affirmation réclame quelque réserve.

4. « Per Spiritum Sanctum efficimur unum cum Christo ». In Ephes., c. 1, l. 5.

se manifeste extérieurement et « se fabrique »[1] instrumentalement, depuis l'Incarnation, par les sacrements de la foi et la hiérarchie instituée par le Christ[2], c'est-à-dire par ce que le P. Congar appelle « l'Église-institution ». Cette unité visible et extérieure n'est pas essentielle au Corps Mystique comme tel ; elle l'est, quoique secondairement, au Corps Mystique *terrestre*, l'Église militante[3].

Ainsi donc, débordant le temps et l'espace[4], une « continuation » spirituelle dont le Saint-Esprit, *unus et idem numero totam Ecclesiam replens et uniens*, est le premier artisan[5] et les sacrements les instruments normaux, relie intérieurement tous les membres du Christ. Un même courant de vie dérive de celui-ci pour vivifier tous les hommes et les bienheureux, les diviniser, et, brisant les limites du moi, les intérioriser à la fois et les sortir d'eux-mêmes pour les réunir dans une communion vivante, une *Ecclesia*, Épouse et Corps Mystique de Jésus-Christ.

4. *L'Église.* — Lorsque saint Thomas donne à l'Église l'appellation équivalente de « Corps Mystique » — car les deux termes sont identifiés[6] —, il entend ce terme *Ecclesia* dans son sens *le plus universel*, embrassant le ciel et la terre[7] et s'étendant

1. S. T. III, q. 64, a. 2, ad 3m.

2. Le P. Congar résume ce rapport entre l'unité intérieure et les éléments de l'unité extérieure par les deux propositions suivantes : 1° L'Église-Institution est la forme même d'existence du C. M. et de la vie nouvelle dans le Christ ; 2° elle est le sacrement et le ministère, bref l'instrument de réalisation du C. M. *Op. cit.*, p. 80-90.

3. Dans le même sens, Mgr Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. II, 1952, p. 45-40.

4. Cfr S. T. III, qu. 8, a. 4, 3 co, in resp. ; III Sent., D. 13, q. 2, a. 2.

5. Ver. q. 29, a. 4 in resp. ; III Sent., D. 13, q. 2, a. 2.

6. Corps mystique et Église sont souvent identifiés p. ex. S. T. III, q. 49, a. 1 co etc.

7. « Et ipsum dedit (Deus Pater) caput super omnem ecclesiam, sc. tam militantem, quae est hominum in praesenti viventium, quam triumphalem quae est ex hominibus et angelis in patria ». In Eph., c. 1, l. 8. — « Ecclesia quidem habet duplicem statum sc. gratiae in praesenti et gloriae in futuro, et est *eadem Ecclesia*, et Christus est caput secundum utrumque statum : quia primus in gratia et primus in gloria » In Col. c. 1, l. 5. — « Boni angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent » Ver., q. 29, a. 4, obj. 5.

à travers le temps *a justo Abel usque ad finem saeculi* [1]. Pour lui, on le voit, l'Église Corps Mystique, ne se limite pas aux seuls membres visibles de l'Église terrestre catholique et romaine. Non pas qu'il connaisse à côté de celle-ci une autre Église terrestre ayant d'autres propriétés : « il ignore totalement la thèse de la double Église » [2] ; mais il englobe dans la seule Église catholique les Anges, les bienheureux et même toute l'humanité [3]. Bien plus, à ses yeux, l'Église n'est vraiment elle-même que dans son état céleste : *quia ibi est vera Ecclesia quae est mater nostra et ad quem tendimus et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata* [4].

C'est que, pour notre Docteur, le concept « corps » — Corps Mystique ou Corps de l'Église — n'implique pas par lui-même et directement la visibilité, comme ce sera le cas pour Léon XIII dans l'encyclique *Satis Cognitum* [5] et pour Pie XII, comme nous le verrons. Si le « Corps de l'Église » doit être visible, c'est parce que sa condition terrestre l'exige, et non parce que l'Église est un corps. Qu'implique alors le concept « corps », selon saint Thomas ? Essentiellement deux éléments : la multiplicité et surtout l'unité : *multitudo ordinata in unum* [6]. Le corps dont le Christ est la tête, est donc cette communion organique et intime de tous les membres du Christ, unis à Lui par la grâce ou au moins par la foi, s'il s'agit des membres actuels, ou par les grâces actuelles s'il s'agit des membres potentiels, bref de tous ceux qui sont vivifiés ou mus de quelque façon par l'influx vital qui découle de Lui, source de toute vie surnaturelle [7].

Enfin le terme *Ecclesia* prend parfois, sous la plume du saint Docteur, un sens plus large encore. Car de même que pour lui, le mot « Christ » peut désigner à la fois la Tête, Jésus, et son

1. III Sent., D. 13, q. 2, a. 3 q^{la} 2 ad 4^{m}. Cfr DARQUENNES, *op. cit.*, p. 7 ; CONGAR, *op. cit.*, p. 78.
2. DARQUENNES, *op. cit.*, p. 4.
3. *Ibid.*, p. 6 ;
4. *In Eph.*, c. 3, l. 3 in fine.
5. A, V, 28, 710.
6. S. T. III, q. 8, a. 1, ad 2m.
7. Le P. Darquennes étudiant l'Église chez saint Thomas à un tout autre point de vue arrive aux mêmes conclusions (*op. cit.*, pp. 30, 39-41 ; 44, 49).

Corps, l'Église, pris ensemble [1], ainsi le mot « Église » peut signifier conjointement et ensemble la Tête et les membres [2]. C'est ainsi que se basant sur le texte de la Vulgate : *vos estis Corpus Christi et membra de membro* [3], il peut considérer le Christ comme un membre de l'Église, non parce qu'il serait imparfait, mais parce qu'il remplit dans le corps un office distinct de celui des autres, celui d'influer la vie en eux [4].

Conclusion. — Lorsque saint Thomas identifie l'Église et le Corps Mystique du Christ, il prend donc l'un et l'autre terme dans le sens *le plus universel :* tous deux désignent l'humanité entière dans la mesure où elle est surnaturellement unie au Christ-Chef, ou mieux encore : l'ensemble de ceux qui, au Ciel ou sur la terre, avant ou après l'Incarnation du Verbe, reçoivent du Christ, leur Tête, quelque *influxus* de vie surnaturelle. *Tous* font, de quelque façon, partie du Corps Mystique du Christ et donc de l'Église.

L'Encyclique *Mystici Corporis* va-t-elle donner le même sens à l'identification Église-Corps Mystique ? Va-t-elle le corriger ou le préciser ? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

II. Le Corps Mystique dans l'Encyclique *Mystici Corporis*.

A première lecture, le document pontifical semble en certains points — notamment pour la question des membres de l'Église — être assez éloigné de la doctrine thomiste. On verra pourtant que ces divergences, sans se résoudre complètement, se réduisent de beaucoup à mesure que les textes qui touchent ces questions sont lus dans leur contexte et selon l'intention de leur auteur.

1. *Le Christ Chef.* — Se référant au Docteur angélique, Pie XII nous rappelle que le Christ doit être vraiment considéré par tous comme le Chef ou la Tête du Corps mystique qui est

1. In Col., c. 1, l. 6, à propos de Col. 1, 24.
2. Suppl. q. 95 (97), a. 3 ad 4 m.
3. I Cor. 12, 27. On sait que la traduction de la vulgate ayant lu μέλη ἐκ μέλους à la place de μέλη ἐκ μέρους est exégétiquement inexacte.
4. Suppl. q. 95 (97), a. 3 ad 4 m.

l'Église [1], en raison de son excellence, du gouvernement, invisible et visible, qu'il exerce sur elle ; en raison encore de l'aide qu'il requiert d'elle pour achever l'application de la Rédemption ; de la conformité mutuelle qui l'unit à son Église militante [2] ; en raison enfin et surtout de la plénitude de grâce et de vie qui, du Christ, se déverse sur ses membres pour les éclairer et les sanctifier [3].

2. *Chef d'un Corps Mystique.* — L'ensemble de ces membres, mu par le Christ, forme un *Corps* lequel, par le fait même qu'il est corps, est un, indivisible *et visible :* « *Quodsi corpus* sit Ecclesia..., esse *debet*... aliquid etiam concretum et *perspicibile*, ut Decessor Noster fel. rec. Leo XIII in Encyclicis Litteris Satis Cognitum affirmat : « *Propter* eam rem quod corpus est, *oculis cernitur Ecclesia* » [4]. Par ces mots, Pie XII s'écarte donc de la pensée thomiste pour laquelle la visibilité n'est pas directement impliquée dans le concept « corps ». C'est peut-être la seule opposition réelle entre les deux exposés, mais elle est d'importance puisqu'elle va décider des éléments requis pour être membre de ce Corps.

Enfin, continue le Souverain Pontife, ce Corps est organiquement constitué et muni de tous les moyens vitaux de sanctification [5]. De quelle nature est-il ? Il ne s'agit ni d'un corps physique, puisque chaque membre conserve sa propre personnalité et responsabilité [6], ni non plus d'un corps purement moral, puisqu'un principe identiquement le même — l'Esprit-Saint — habite dans chacun des membres vivants comme dans la Tête, et les unifie plus encore que n'importe quel autre corps moral ou même physique [7]. Aussi l'appelle-t-on « Corps Mystique ».

1. A. 208 ; Tr. n. 34.
2. A. 208-215, Tr. n. 35-46.
3. A. 215-227 ; Tr. n. 47-50. « Qua (ratione) peculiari quodam modo evincitur Christum Dominum mystici sui Corporis Caput esse asseverandum ». On se souvient que pour saint Thomas l'*influxus* était aussi l'essentiel de la « ratio capitis ».
4. A, 199-200, Tr. n. 14-15. Pour Léon XIII, AAS, 28, 710.
5. A, 200-202, Tr. n. 16-29.
6. A, 221-222, Tr. n. 59 ; cfr aussi A, 234, Tr. n. 85.
7. A, 222-223. Tr. n. 60-61.

3. *Ce Corps est l'Église.* — Lorsque saint Thomas nous disait que ce Corps Mystique, c'était l'Église, il prenait cette dernière notion dans son amplitude la plus universelle. Dès la première ligne de son Encyclique et tant de fois dans la suite, Pie XII établit, dirait-on, la même équation : *Mystici Corporis Christi, quod est Ecclesia, doctrina...* [1] : tel est le thème central de tout le document. Mais à peine, quelques pages plus loin a-t-il explicité cette affirmation de base, qu'il semble s'écarter nettement du sens que le Docteur angélique attribuait au terme « Église » : pour notre Encyclique, cette Église qui est appelée le Corps Mystique du Christ, c'est l'Église sainte, catholique, apostolique et romaine. Voici le texte capital : *Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam — quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est — nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur mysticum Iesu Christi Corpus* [2].

Faut-il en conclure que pour notre document le Corps Mystique du Christ est *adéquatement* et *exclusivement* l'Église Romaine ? Il nous semble que non, pour les raisons suivantes.

a) Regardons de près le texte fondamental que nous venons de citer. Pie XII y entend rechercher la formule « la plus noble, la plus excellente, la plus divine pour définir et décrire » la véritable Église du Christ, c'est-à-dire l'Église Catholique Romaine, et la trouve dans l'expression « Corps Mystique de Jésus-Christ ». Mais dire de l'Église qu'elle est un Corps Mystique, c'est employer une image, une métaphore pour exprimer au mieux une vérité ineffable et une réalité mystérieuse. Le pape le dit lui-même, en reprenant sévèrement ceux qui y voient plus qu'une métaphore [3]. Pour lui, tout en comparant plus d'une fois [4] Corps Mystique et corps physique, il les distingue soigneusement [5]. De plus, notamment lorsque l'image du corps pourrait

1. A, 194 ; Tr n. 1.
2. A 199 ; Tr. n. 13.
3. « Non enim desunt qui haud satis considerantes Paulum Apostolum *translata tantummodo verborum significatione* hac in re fuisse locutum... perversum alioquod inducunt unitatis commentum ». A, 234 ; Tr. n. 85.
4. Par ex. : A, 200-202, Tr. n. 16, 17, 18 etc. ; il s'agit bien d'une comparaison « (unio) nostri... corporis compagine comparatur », A, 226, Tr. 67.
5. A, 221-221, Tr. n. 59.

prêter le flanc à quelque méprise, il n'hésite pas à recourir à d'autres métaphores, spécialement à celle de l'Épouse [1], ou encore à celle de la Cité [2], de l'édifice ou de la maison [3], du troupeau [4], de la vigne [5], du règne [6]... Une image, quelque parfaite qu'elle soit, n'est jamais une définition rigoureuse : ce n'était d'ailleurs pas son intention d'en donner une [7]. Ce qu'il veut nous donner, c'est une définition descriptive : *ad definiendam describendamque* [8] ; celle du Corps Mystique en est la plus belle et la plus excellente — mais non encore adéquate — pour ce qui concerne l'Église militante (nous dirons de suite pourquoi) et l'on doit dire que l'Église Catholique Romaine réalise le plus parfaitement, autant que c'est possible ici-bas, tout ce qu'implique la notion de Corps Mystique.

b) « Autant que c'est possible ici-bas », fallait-il ajouter. En effet, le saint Père, dans son introduction, nous dit très clairement qu'il se limitera dans son exposé, à ce qui concerne la seule Église militante [9]. C'est affirmer par le même coup que le Corps Mystique concerne également, et pour le moins, l'Église triomphante [10].

1. A, 207, Tr. n. 32 et passim.
2. A, 237, Tr. n. 90.
3. A, 205, Tr. n. 27 ; A, 243, Tr. n. 101, 102.
4. A, 243, Tr. n. 102.
5. A, 226, Tr. n. 67.
6. A, 224, Tr. n. 63. — On a remarqué que l'expression « peuple de Dieu », pourtant scripturaire, ne se retrouve pas plus dans l'Encyclique que dans le livre du P. Tromp.
7. Bien qu'elle soit en partie dogmatique, « l'Encyclique n'a pas les allures d'un exposé théologique technique » V. MOREL, *Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine*, dans N. R. T., 1948, p. 724, n. 50. Le but du Saint Père est plutôt pratique : réfuter des fausses théories, exhorter à l'union les chrétiens et les peuples (1943 est en pleine guerre) « C'est tout naturel alors que la partie doctrinale de l'Encyclique revête le caractère d'un panégyrique du Corps Mystique du Christ, dont elle célèbre la grandeur et la beauté dans des termes qui pourraient autrement paraître manquer de rigueur ». D. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie*, *Irénikon*, 1947, p. 48-49.
8. Dans ce sens, MOREL, *art. cit.*, p. 718.
9. « ea *praesertim* enucleando edisserendoque quae ad militantem pertinent Ecclesiam » A, p. 193, Tr. n. 1. Voir la glose du P. Tromp dans son édition de l'Encyclique, p. 74.
10. Dans ce même sens, LIALINE, *art. cit.*, 1946, p. 317 et 1947, p. 52 ; MOREL, *art. cit.*, p. 701.

c) Et l'Église souffrante aussi. En effet un autre passage du document pontifical englobe explicitement les âmes du Purgatoire parmi les membres du Corps Mystique : *nullus autem membra huius venerandi Corporis haec communis supplicatio obliviscatur; eosque praesertim reminiscatur qui vel terrestris huius incolatus angustiisque premuntur, vel vita functi piaculari igne purificantur* [1]. Le *eosque praesertim* indique bien que ceux qui vont être énumérés sont toujours des membres du Corps Mystique, ceux qui ont le plus besoin de nos prières. Le point-virgule qui précède le « eosque » ne constitue pas un arrêt dans la pensée équivalant à ceci : « prions pour les membres du Corps Mystique ; en outre, n'oublions pas... ». Traduire ainsi serait forcer le texte.

d) Il faut même aller plus loin. Dans ce même passage où le Souverain Pontife englobe les âmes du Purgatoire parmi les membres du Corps Mystique, il y compte également, semble-t-il, les catéchumènes. A la suite du texte que nous venons de citer, il ajoute incontinent : *Neque eos praetermittat qui christianis praeceptis instruuntur, ut quam primum lustralis aquae lavacro expiari queant* [2].

e) On a raison d'insister, avec le Pape, sur la nécessité des signes visibles de rattachement au Corps Mystique. Mais Pie XII veut-il s'opposer ainsi à la pensée de saint Thomas pour qui

1. A, 242, Tr. n. 99.

2. *Ibidem.* — M. A. CHAVASSE, embarrassé par la place de cette phrase, juge que « les sous-titres de la traduction française : « Pour les membres de l'Église » — « Pour ceux qui ne sont pas encore ses membres » — sont très mal placés dans le texte » (*Ordonnés au Corps Mystique, N. Rev. Théol.*, juillet-août, 1948, p. 695, n. 20) et que l'on doit placer ce dernier sous-titre *avant* la mention des catéchumènes. Nous ne pouvons nous ranger à cet avis ; qu'on remarque en effet : 1. que ces divisions et ces sous-titres sont ceux de la traduction officielle de l'imprimerie polyglotte vaticane ; 2. qu'ils sont repris et adoptés par le P. Tromp qu'on ne peut soupçonner d'être trop large dans l'énumération des membres du Corps Mystique ; 3. que le texte authentique de l'Encyclique, publié dans les A. A. S., p. 242, ne permet pas l'insertion de ce sous-titre : « Pour ceux qui ne sont pas encore ses membres », avant la mention des catéchumènes, car cette phrase fait partie intégrante du paragraphe où sont cités les membres de l'Église, tandis que ceux qui n'en sont pas les membres sont énumérés dans le paragraphe suivant.

l'on devient membre actuel du Christ par la grâce sanctifiante ou au moins la foi surnaturelle, et pour qui un membre actuel du Christ, c'est avant tout un homme vivifié et uni à son Chef par l'Esprit-Saint, âme de l'Église ? Certainement non. Pour le Souverain Pontife également, l'Esprit-Saint est le principe de toute l'unité du Corps Mystique, de l'union du chrétien au Christ et de tous les fidèles entre eux, comme il est la source de tous les dons divins qui leur sont communiqués [1]. C'est numériquement le même Esprit qui habite tout entier dans le Christ et qui est présent, tout entier aussi et réellement, *reapse existens*, dans chacun des membres de son Corps Mystique, *tam in universa compage (corporis), quam in singulis partibus* [2] *totus in Capite cum sit, totus in corpore, totus in singulis membris* [3]. En un mot, le Saint-Esprit est l'âme de ce Corps qu'il « imbibe », remplit, vivifie et unifie [4].

Tout homme en qui habite l'Esprit-Saint, devient ainsi progressivement semblable au Christ pour la gloire du Père [5], si bien qu'on peut dire que le Christ vit en lui [6] et que, uni au Chef, il est uni à tous les autres membres du Corps.

De telle sorte que, selon Pie XII également, le chrétien est constitué membre du Christ, ou membre de son Corps — c'est tout un [7] — parce que et dans la mesure où l'Esprit-Saint le meut, le sanctifie et finalement habite en lui « d'une manière impénétrable », comme objet de connaissance et d'amour [8]. « Ce ne serait pas trahir sa pensée (de Pie XII) que d'affirmer que

1. « Ille est, qui coelesti vitae halitu in omnibus corporis partibus cuiusvis est habendus actionis vitalis ac reapse salutaris principium », A., 219, Tr. n. 55. Cfr A., 218-219, Tr. n. 54 ; A., 234, Tr. n. 86 ; A., 226, Tr. n. 68.

2. A, 222, Tr. n. 60 ; A. 230, Tr. n. 78.

3. A, 219, Tr. n. 55.

4. A, 219-220, Tr. n. 55 ; « permeat », A, 218, Tr. n. 52 ; « replet » A, 223, Tr. n. 61 ; « animi Spiritu Christi imbuitur », A, 238, Tr. n. 91.

5. « ...ut ipsa (Ecclesia) eiusque singula membra magis in dies magisque servatori nostro adsimilentur », A, 219, Tr. n. 54.

6. Le Christ vit dans l'homme justifié : A, p. 220, Tr. n. 56 ; A, 218, Tr. n. 52 ; A, 239, Tr. n. 92 ; A, 230, Tr. n. 77 ; A, 228, Tr. n. 71, etc. Comment cela se produit-il ? « Est nempe Christus in nobis... per Spiritum suum quem nobiscum communicat », A, 230, Tr. n. 77.

7. Cfr note 2, p. 246.

8. A, 231, Tr. n. 80.

c'est en elle (l'inhabitation du Saint-Esprit) que réside le mystère ecclésiologique par excellence ; tout le reste, dans le Corps Mystique, y étant ordonné, avec, bien entendu, pour but final, la glorification de la Trinité »[1].

Ainsi donc, sans oublier la nécessité des Sacrements, surtout du baptême d'eau, pour devenir *normalement* membre intégral du Corps Mystique, on ne peut nier que la présence du Saint-Esprit dans l'âme est autrement plus importante et primordiale. On ne peut la passer sous silence quand on cherche à déterminer l'extension du Corps Mystique.

Dès lors, si en dehors des limites visibles de l'Église romaine, tel homme se trouve gratifié de cette présence du Saint-Esprit — produite sans doute en lui par le truchement d'une intervention, soit sacramentelle, soit même extra-sacramentelle, de l'Église Romaine, et en tout cas l'orientant vers elle — pourquoi ne pas lui reconnaître, selon les données même de l'Encyclique, la qualité de membre, réel et véritable[2], quoiqu'incomplet et invisible, du Corps Mystique et donc de l'unique Église du Christ? C'est au « tissu visible de l'Église Catholique » *(ad adspectabilem Catholicae Ecclesia compagem)* que les dissidents n'appartiennent pas[3], non pas nécessairement à l'Église qui est visible *(ad adspectabilem Ecclesiam)*[4].

Les considérations que nous venons de faire nous permettent donc de conclure que selon l'Encyclique *Mystici Corporis*, on puisse appartenir actuellement au Corps Mystique sans être membre actuel ou membre visible de l'Église Romaine : les bienheureux et les âmes du purgatoire ne sont pas membres actuels de celle-ci, ils le sont de celui-là. Quant aux catéchumènes et à tous ceux qui, en dehors des limites visibles de l'Église,

1. Lialine, *art. cit.*, 1946, p. 301.
Nous avons retrouvé au moins 53 fois dans l'Encyclique la mention expresse du Saint-Esprit. C'est dire l'importance que Pie XII attache à sa présence et son action dans la constitution du Corps Mystique.

2. Dans ce sens : Journet, *op. cit.*, t. II, p. 1065-1066 : l'appartenance latente, invisible, non manifestée, à l'Église, est pourtant réelle, ontologique.

3. A, 243, Tr. 101 ; cfr Encycl. « *Summi Pontificatus* », AAS., 1939, p. 418-419.

4. A, 199, Tr. 12.

possèdent la grâce et l'inhabitation en eux du Saint-Esprit, âme de l'Église, ils sont d'une manière spirituelle et réelle, membres du Corps Mystique et donc de l'Église unique, sans en être membres visibles.

Le P. Morel était-il fidèle à l'Encyclique lorsqu'il écrivait : « Sur le plan réel, le Corps Mystique terrestre *déborde* l'Église Catholique romaine »[1] ? Il nous semble bien que non. Il l'aurait été en affirmant : « ... déborde, dans ses inchoations latentes, les limites visibles (l'*adspectabilis compago*) de l'Église Romaine ». Corps Mystique terrestre et Église Romaine, en effet, s'identifient, « *sunt idem et unum* ». Mais la manifestation visible intégrale ou achevée de cette unique réalité est plus restreinte, plus étroite que sa zone d'influence, ses ébauches ou ses prolongements anormaux.

4. *Précisions.* — Dans ces conditions, nous dira-t-on, les catéchumènes, les chrétiens dissidents ou même les païens justifiés peuvent être membres véritables du Corps Mystique et de l'Église Romaine ? Assurément. Mais, insiste-t-on, le saint Père ne rappelle-t-il pas que pour appartenir à l'Église Catholique, il faut avoir reçu le baptême d'eau, professer la vraie foi et ne pas s'être, par sa faute, séparé de la communion ecclésiastique[2] ? Et ne dit-il pas, avec beaucoup plus d'exac-

1. *Art. cit.*, p. 719 et ss.

C'est dans le même sens qu'il faut juger et modifier l'expression du P. Holstein qui, après l'Encyclique, reprenait la formule que le P. de Lubec adoptait en 1938 : « *Sans être en tout point coextensive* au Corps Mystique, l'Église visible n'en est pas adéquatement distinctes ». *Église et Corps du Christ. Études*, nov. 1950, p. 244. La formule serait rigoureusement exacte s'il s'agissait du Corps Mystique total qui s'étend jusque dans la gloire ; quant au Corps Mystique terrestre, il faut dire qu'il est, en son état achevé, en tout point coextensif à l'Église visible, et vice-versa, mais ni l'un ni l'autre n'est coextensif entièrement à leurs limites visibles : on peut appartenir réellement à cette unique Église Romaine — Corps terrestre du Christ, quoique d'une manière invisible et incomplète.

Le même auteur nous paraît tomber dans un excès opposé lorsqu'il écrivait naguère : « il faut bien se convaincre qu'il *ne peut* y avoir d'appartenance *véritable* au Corps du Christ, sans appartenance *normale visible* à l'Église hiérarchique ». (*Le peuple de Dieu* dans « *L'Union* », février 1952, p. 13). Nous verrons, dans un instant, qu'une appartenance réelle au Corps du Christ ou à l'Église hiérarchique — c'est tout un ici sur terre — est possible sans y être normalement et visiblement rattaché.

2. A, p. 202, Tr. n. 21.

titude, qu'ils sont plutôt « ordonnés par un vœu (au moins) inconscient »[1] au Corps Mystique ? Ils ne peuvent donc y appartenir[2] !

Ces difficultés sont loin d'être sans issue et nous avons déjà montré comment. Pour mieux préciser notre pensée, ajoutons les considérations suivantes.

Sans nous étendre sur la question des membres de l'Église, ce qui nous mènerait trop loin, qu'il nous suffise de rappeler que l'énumération des conditions nécessaires pour être membre de l'Église, concerne ceux qui *reapse* lui appartiennent. L'emploi de cette particule par le Pape n'a pas manqué d'attirer l'attention des commentateurs[3]. Elle exprime une appartenance *plénière*[4], normale, *intégrale* et *complètement visible*, qui laisse la place à une appartenance *amoindrie*, inchoative, *partiellement ou complètement invisible*, anormale sans doute mais véritable et non illusoire. De nombreux théologiens, même et surtout après l'Encyclique, au lieu de parler de membres de l'âme de l'Église, comme on disait jadis, ou, ce qui est pire, de membres de l'Église invisible, reconnaissent l'existence de *membres invisibles de l'unique Église qui, ici sur terre, est et doit être visible*[5].

1. A, p. 243, Tr. n. 101.

2. H. Holstein, *Études, art. cit.*, p. 248-249. Il ajoute cependant à la page suivante que le baptême du schismatique l'*incorpore* à la véritable Église. Incorporation n'implique-t-elle pas une réelle appartenance ?

3. Surtout Chavasse, *art. cit.*, p. 690 et ss. ; également Lialine, *art. cit.*, 1947, p. 43 ; Journet, *Nature du Corps de l'Église, Rev. Thom.*, 1949, I-II, p. 200, n. 2 ; A. Liégé, *L'appartenance à l'Église et l'Encyclique Mystici Corporis Christi, Rev. des Sc. Phil. et Théol.* Oct. 1948, p. 351, n. 2 ; Holstein, « *Le Christ Tête de tous les hommes* », *Année Théol.*, 1950, p. 18, n. 2. L. Richard, *Le baptême, incorporation visible à l'Église, N. Rev. Théol.*, Mai, 1952, p. 491, pour qui *reapse* signifie « en toute vérité et sans restriction ».

4. Sic Chavasse, *loc. cit.* — Le mot *reapse* se retrouve 9 fois dans l'encyclique *Mystici Corporis*. En deux endroits (A. 236, Tr. n. 88 ; A. 239, Tr. 92) il inclut nettement une nuance de perfection et de plénitude qui laisse explicitement la place à un mode de réalisation incomplet mais non illusoire. De son côté, l'encyclique *Mediator Dei et hominum*, du 20 nov. 1947, « second chapitre d'un livre commencé en 1943 par *Mystici Corporis* », (*Osservatore Romano*, 30 nov. 1947) utilise 14 fois le terme *reapse* et ici, presque toujours, il s'oppose à un mode de réalisation ou spirituel ou incomplet, mais non imaginaire et non dénué de valeur. (A. A. S. 1947, surtout pp. 560, 563, 565-656, 593).

5. Admettent une appartenance invisible à l'Église visible, p. ex. :

Nous inspirant des précisions de Mgr Journet, des PP. Lialine et Congar et de A. Chavasse [1], nous proposerions la classification suivante des diverses appartenances possibles à l'unique Église, Catholique et Romaine :

1. Appartenance (ou incorporation) plénière, intégrale, « avouée » et complètement visible : ceux qui possèdent les trois signes visibles exigés par l'Encyclique. C'est la seule appartenance normale. Elle peut être :

a. spirituelle ou vivante, si ces membres ont la grâce.

b. matérielle ou infirme, s'ils ont perdu la grâce, mais conservent la foi et la communion à la hiérarchie.

2. Appartenance partiellement visible, mais virtuelle ou « en acte ébauché » (Journet) : ceux chez qui fait défaut l'un ou l'autre des trois signes. Elle est (ainsi que les suivantes) anormale et non avouée. Cette appartenance peut être :

a. Spirituelle et vivante : p. ex. l'hérétique matériel ou le catéchumène, s'ils sont en état de grâce. Ils appartiennent invisiblement à l'Église visible, par la grâce qui constitue en eux un « vœu ou désir » soit conscient, soit inconscient, soit « paradoxal » (le cas de celui qui de bonne foi, par ignorance invincible, rejette positivement l'Église catholique).

b. Matérielle ou malade : les mêmes sans la grâce.

c. Matérielle et reniée : ceux qui, après le baptême, veulent eux-mêmes et de mauvaise foi se séparer de l'Église.

A. LIÉGÉ, *art. cit.*, p. 355 ; LIALINE, *art. cit.*, 1947, p. 44 ; LABOURDETTE, O. P., *Rev. Thom.*, 1950, I, p. 51-52 et II, p. 403 ; Mgr JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 1941, T. I, p. 46, 47 ; T. II, 1952, p. 953, 1065, etc. et art. cit., p. 200 ; TAYMANS, S. J., *L'Encyclique Humani Generis et la Théologie*, *art. cit. Nouv. Rev. Théol.*, Janv. 1951, p. 19 ; DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Paris, 1949 (mais rédigé en 1942-43), p. 138 ; MARCHAL, P. B., *L'invisible présence de l'Église*, Alger, 1950, p. 10, 11, 14, 45-49 ; L. RICHARD, *art. cit.*, p. 491 ; A. LÉONARD, O. P., *Simone Weil et l'appartenance invisible à l'Église*, dans *La Vie spir.*, supplément, 15 Mai 1952, p. 137-167 ; surtout p. 155-159 ; P. MICHALON, P. S. S., *L'Église, Corps Mystique du Christ glorieux* dans *N. Rev. Théol.*, juillet-août, 1952, p. 687 ; Dr W. VAN DE POL dans *Extra Ecclesia nulla salus*, in *Jaarboek 1951*, Werkgenootschap v. Kath. Theol. in Nederland, gedachtwisseling, bl. 26.

1. C'est du cours polycopié sur l'Église de A. CHAVASSE, que nous nous inspirons, IIe P., 2e Sect., ch. X, p. 85-88.

3. Appartenance complètement invisible ou latente mais spirituelle et donc virtuelle, inchoative ou ordonnée : ceux à qui il manque les trois signes visibles mais qui sont unis au Christ par la grâce qui nécessairement les ordonne vers l'Église visible par l'intervention de laquelle ils l'ont reçue (ministère extra-sacramentel de l'Église). C'est le cas du musulman ou du païen justifié (« les justes du dehors » dit Mgr Journet).

4. Appartenance complètement invisible et purement potentielle : les non-chrétiens en état de péché. C'est à peine si on peut parler ici d'appartenance. On peut cependant conserver ce mot, car le Christ non seulement voit et aime dans son Épouse le genre humain tout entier : « *Divini Sponsi amor tam late patet ut neminem excludens, universum humanum genus in sua sponsa amplectatur* » [1], mais encore octroie à tous au moins quelques grâces actuelles qui de soi les orientent vers l'Église [2]. Telle est également la volonté de cette dernière qui veut tous se les incorporer réellement [3].

Cette classification nous permet de répondre à la difficulté suscitée par l'affirmation du Saint Père, statuant que ceux qui sont unis au Christ par la grâce mais non par les trois signes visibles sont « ordonnés » au Corps Mystique ; et donc, s'il y a ordination, disait-on, il ne peut être question d'appartenance. A cela, il faut répondre : ce qui les « ordonne » à l'Église c'est (pour les catégories 2 *a.* et 3) le « *votum* » *saltem inscium.* Or « ce *votum,* l'enseignement traditionnel l'a toujours entendu dans le sens d'une disposition réelle, fruit dans l'âme d'une authentique grâce de Dieu. Il a toujours signifié par là bien autre chose — c'est ce que rappelle encore l'Encyclique *(Humani Generis)* — qu'« une vaine formule » » [4]. Si donc cette ordination

1. A, p. 239-240, Tr. n. 95.
2. Cfr A, 240, Tr. n. 95 ; A, 220, Tr. n. 57 ; A, 206, Tr. n. 30.
3. A, 243, Tr. n. 101, 102. Dans l'Encyclique *Evangelii Praecones* l'Église catholique est dite « la mère aimante de *tous* les hommes » (*Doc. Cath.*, 1 juillet, 1951, col. 789).
4. Taymans, *art. cit.*, p. 19.
Le Dr. L. Smit affirme, indûment semble-t-il, que si Pie XII parle de « votum inscium », c'est pour rejeter le « votum implicitum » des théologiens. *Extra Ecclesia nulla Salus* in *Jaarboek*, 1951, bl. 15, 22. N'est-ce pas jouer sur les mots ?

constitue un rattachement réel, pourquoi ne pas parler *d'une véritable appartenance*[1], *quoique imparfaite et incomplète?* On peut faire des remarques similaires à propos des caractères sacramentels que conservent certains dissidents, même en état de péché (catégorie 2 *b.* et *c.*), ou du catéchumène qui professe la vraie foi mais n'est pas encore justifié : ces signes visibles les rattachent très réellement à l'Église du Christ à laquelle ils appartiennent donc, quoique incomplètement.

Pourquoi même ne pas leur accorder, aux uns et aux autres, l'appellation de « membres » de l'Église, s'il est vrai que méritent ce nom tous ceux qui possèdent « *aliquam saltem cohaesionem cum corpore et aliquam saltem participationem vitae corporis* »[2], et si l'on prend ce mot, ici, dans un sens plus large. L'Encyclique *Mystici Corporis*, non seulement ne défend pas « un usage plus large et moins rigoureux de cette expression, dont... on trouve un exemple chez Benoît XIV »[3], mais elle nous y invite, puisqu'elle compte, nous l'avons vu, les catéchumènes parmi les membres de l'Église, et même emploie le terme « membres » pour désigner ceux qui sont totalement séparés de l'Église par leur propre faute : « *membra a Corpore omnino abscissa* »[4].

Ceux, au contraire, qui sont rangés dans la catégorie 4 ne méritent que très improprement le titre de membres, puisqu'aucune réalité *habituelle* et *inhérente* ne les rattache surnaturellement au Christ, ce qui était le cas pour ceux qui possédaient soit la grâce sanctifiante (ou au moins la vertu infuse de foi) soit le caractère indélébile du baptême. C'est pourquoi saint Thomas les appelait « membres potentiels ». Pie XII évite de leur donner ce nom, mais conserve l'assurance très certaine

1. C'est l'avis également de D. J. Gribomont, *Irénikon, art. cit.* p. 347 ; idem pour Mgr Journet, cfr note 2 p. 240. De même A. Chavasse, qui dans son cours, *loc. cit.*, p. 85 et 87, explique à deux reprises que l'appartenance non avouée, anormale, inchoative est cependant ontologiquement réelle et objective.

2. Fraghi, *De membris Ecclesiae*, Romae, 1937, p. 35.

3. Chavasse, *art. cit.*, p. 700, qui cite plus haut, dans sa note 32, le texte de Benoît XIV donnant à l'hérétique validement baptisé le titre de membre de l'Église catholique.

4. A, p. 220, Tr. n. 55. Pour être complètement séparé de l'Église, il faut une faute grave personnelle : A., p. 202, Tr. n. 21.

qu'étant tous appelés à devenir membres *actu* de l'Église, ils le sont tous, par conséquent, *in potentia*.

Le P. Lialine, suivi par le P. Holstein, préfère réserver l'expression « membres de l'Église ou du Corps Mystique » à ceux qui possèdent les trois signes visibles, quitte à donner à ceux qui sont unis au Christ par la grâce le nom de « membres du Christ » [1]. Mgr Journet qui, dans son dernier ouvrage, rejette résolument, et à bon droit, cette distinction [2], en proposait jadis une similaire entre « Corps du Christ » et « Corps de l'Église » [3]. Avec le P. Gribomont, nous trouvons cette distinction peu opportune [4]. Le P. Morel parle du Corps Mystique au sens simple, comprenant tous ceux qui vivent de la grâce du Christ, et du Corps Mystique au sens éminent, coïncidant avec l'Église Catholique romaine [5]. Nous préférerions nous exprimer un peu différemment et reconnaître à l'intérieur du Corps Mystique total du Christ, coïncidant avec l'Ecclesia dont nous parlait saint Thomas, à côté du Corps Mystique triomphant, celui du Ciel, et du Corps Mystique souffrant, celui du Purgatoire, *un seul Corps Mystique terrestre, se réalisant à l'état d'ébauche* partout où la grâce existe (sur le plan de la « res », selon les suggestions du P. Gribomont) [6], et partout où les caractères sacramentels ou la profession de la vraie foi rattachent visiblement à l'Église (sur le plan du « *sacramentum tantum* » mais incomplètement), et ce *même* Corps Mystique terrestre *se réalisant à l'état achevé et normal* dans la seule Église Catholique romaine (sur le plan du *sacramentum*, complètement).

1. Lialine, *art. cit.*, 1947, p. 44 ; Holstein, *Année Théol.*, 1950, *art. cit.*, p. 25. De même Dr L. Smit, *Extra Ecclesia nulla salus*, *Jaarboek*, 1951, bl. 21.

2. *Op. cit.*, t. II, p. 1058, 1075 etc. De même, contre L. Smit, Dr L. Cornelissen, O. P., *Jaarboek*, 1951, bl. 30. Et à bon droit. L'Encyclique *Mediator Dei et hominum* le déclare explicitement quand elle dit que ceux qui n'ont pas reçu le « baptismatis lavracrum », pas plus qu'ils ne sont (*reapse*, dans le sens expliqué plus haut) membres du Corps Mystique, ainsi « neque membra (sunt) Christi ». (A. A. S. 1947, p. 539). On est dans la même mesure membre du Corps et membre de la Tête.

3. *Rev. Thom.*, 1949, *art. cit.*, p. 128.

4. Gribomont, *Irénikon*, 1949, *art. cit.*, p. 346.

5. *Art. cit.*, p. 708.

6. *Art. cit.*, p. 331-354.

On devine dès lors comment l'assertion tranchante de l'Encyclique *Humani Generis* nous semble devoir être comprise et quelles sont les nuances qu'il faut y apporter. Nous la comprenons ainsi : « Le Corps Mystique du Christ, c'est-à-dire le Corps Mystique *terrestre, à l'état achevé et parfait*, et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose » ; ou : « le Corps Mystique du Christ, dans l'état achevé de sa condition terrestre (état transitoire et imparfait en comparaison de son état définitif qu'il atteindra au Ciel surtout après la Résurrection) coïncide exactement avec l'Église une, sainte, catholique, apostolique et romaine, la seule Église terrestre fondée par le Christ ».

III. Conclusion.

Les deux formules de saint Thomas et de Pie XII identifiant Église et Corps Mystique du Christ se situent sur deux plans superposés mais sans se contredire aucunement. Tout en reconnaissant que leurs termes contiennent, dans la pensée de leur auteur respectif, un sens plus ou moins large, on aurait tort de vouloir les opposer.

Saint Thomas comprend l'identification de cette manière : L'Église, au sens le plus universel, comprenant les anges et les hommes en tant qu'ils sont unis au Christ par la grâce (ou la foi), est adéquatement et « actuellement » *(actu)* le Corps Mystique du Christ. Pie XII l'entend de cette façon : le Corps Mystique du Christ, terrestre et dans son état achevé et pleinement manifesté, parfaitement constitué autant qu'il peut l'être ici-bas selon les exigences de sa vie « pérégrinale », est adéquatement l'Église Catholique romaine.

Plus brièvement : D'une part : Église et Corps Mystique du Christ : *unum et idem*. D'autre part : Église Catholique romaine et Corps Mystique terrestre à l'état achevé : *unum et idem*. Ces deux aspects qui se situent, l'un sur le plan de la *res*, l'autre sur celui du *sacramentum* [1], se complètent, s'harmonisent et se nuancent mutuellement. Les deux formules sont rigoureu-

1. *Ibidem*, p. 353.

sement exactes, chacune à son échelle. Il ne suffisait donc pas, pour les accepter toutes deux sans restriction, de préciser le sens accordé par l'une et l'autre à l'expression « Corps Mystique du Christ » ; il fallait également montrer que l'autre terme d'identification — le concept « Église » — est susceptible lui-même d'être entendu d'une façon plus ou moins large et quelle en est de fait l'acception dans les deux cas. Seul le bénéfice de ces *deux* mises au point peut écarter tout reproche d'opposition réelle entre les Encycliques *Humani Generis* et *Mystici Corporis* d'une part, et la doctrine thomiste d'autre part.

* * *

Nous avons conscience, en terminant, d'avoir peut-être ici ou là, donné l'impression de « théologiser » à outrance. En poussant l'analyse, nous n'avons nullement voulu conceptualiser, énerver ou évacuer le mystère. Cette démarche pourtant était légitime, nécessaire et bienfaisante. Légitime, parce que l'analyse et les concepts qui l'exprimaient, étaient conscients de leur pauvreté et de leurs limites, et se subordonnaient à la réalité de la foi qui les domine et les déborde. Nécessaire et bienfaisante, parce qu'elle a manifesté, à propos du sujet étudié, malgré des préoccupations, une problématique et, parfois, une formulation différentes : l'accord foncier entre l'enseignement du Magistère actuel et celui d'une doctrine traditionnelle cristallisée par le Docteur angélique et à laquelle le Souverain Pontife ne demande nullement de renoncer. C'est dire que la voix de cette tradition théologique reste invitée, comme par le passé, à prolonger son écho dans la synthèse ecclésiologique qui, de nos jours, essaye de se construire.

Héverlé. D. M. Nothomb, P. B.

Les Membres de l'Église.

Les commentateurs de l'Encyclique *Mystici Corporis* (1943) se sont laissé fasciner par la question des membres de l'Église qui y était touchée avec une insistance nouvelle. Le document a produit deci-delà un effet de choc, presque de désarroi. C'est en raison des hésitations amenées par diverses interprétations, qu'en 1950, l'Encyclique *Humani Generis* est revenue sur ce même sujet, en déclarant que « le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose ».

On a non sans raison, attiré l'attention sur la différence de biais entre la doctrine du Corps mystique du Christ exposée par saint Thomas et les scolastiques et celle de l'Encyclique de 1943. Rien de plus naturel qu'on ait cherché aussi à montrer qu'il n'y avait entre les deux manières de voir ni opposition ni contradiction.

Il nous paraît cependant, et nous allons essayer de le montrer, que la doctrine de l'Encyclique marque, dans sa divergence même, une importante orientation nouvelle par rapport aux notions ecclésiologiques des scolastiques, dont la doctrine porte généralement l'empreinte d'une époque à structure sociale « non-brisée ». Depuis la paix constantinienne en effet jusqu'en la période moderne l'Église, aussi bien en Orient qu'en Occident, n'apparaissait pas comme distincte de la société chrétienne ; organiquement unie à l'État, elle constituait avec lui comme une seule « société sacrale ». C'est ce qui fait, notamment, que la question si actuelle de la tolérance religieuse ne peut être transportée dans le passé, sans tenir compte des conditions historiques du moyen âge. Si le Souverain se montrait alors intolérant contre l'hérésie, c'est parce que, en sapant l'Église, c'était la chrétienté qu'on sapait par le fait même, c'est-à-dire la constitution sociale d'alors. Mettre l'hérétique hors d'état de nuire — fût-ce même par la mort — ce n'était pas en ce temps opprimer nécessairement une conscience, c'était exercer une défense sociale.

La synthèse architecturale et « cosmique » qui caractérise l'ecclésiologie thomiste est, pour une large part, conditionnée par les idées d'une époque où l'Église était conçue comme une réalité plutôt statique, soustraite dans son essence aux contingences du temps et de l'histoire, et où anges et bienheureux constituaient avec les hommes d'ici-bas « viatores », une seule personne mystique : ce Corps dont le Christ est la tête, *Ecclesia* dans un sens très universel, embrassant dans un tout harmonieux le ciel et la terre. Pour saint Thomas, l'idée de Corps appliquée à l'Église, n'implique pas de soi la visibilité. Pour l'encyclique, au contraire, « un et indivisible » disent trop peu ; l'« organisme » qu'est l'Église doit encore être concret et perceptible aux sens. « C'est parce qu'elle est un corps, disait Léon XIII et Pie XII après lui, que l'Église est visible à nos regards » [1]. Une équivoque planait donc sur la réflexion des théologiens. Il se peut que l'encyclique ait eu l'intention de la dissiper.

I. Visibilité et Société.

La doctrine du rattachement des chrétiens séparés à un élément *invisible* de l'Église — doctrine à laquelle le mouvement œcuménique a apporté lui aussi un changement par son besoin de « visibilité » — avait poussé depuis longtemps l'ecclésiologie catholique vers de nouvelles précisions. Considérons-en les effets, par exemple, dans une question très actuelle : Quelle est la valeur et le sens du temps entre le premier et le second avènement du Christ ? Peut-on dire, en suivant certaines tendances du protestantisme contemporain, qu'avec le Christ et les apôtres l'Histoire Sainte a été achevée, et que nous sommes entrés depuis lors dans le temps de l'« eschatologie réalisée » (Barth), l'essentiel de l'histoire du salut (le fait de la Croix) étant « une fois pour toutes » *(ephapax)* derrière nous ? Cette conception risque de minimiser l'importance et le contenu propre de l'actuel « temps de l'Église ». Les théologiens protestants qui ont vivement

1. Cfr MC 14/15 (Nous indiquons ainsi que le passage en question se trouve entre la 14e et 15e annotation de l'Encyclique ; de notre côté, nous employons la traduction de Mgr Picard (Bruxelles, 1944).

critiqué le premier rapport préparatoire à la future conférence œcuménique d'Evanston de 1954 l'ont très bien vu [1]. D'autre part, les présidents du Conseil œcuménique des Églises disent dans leur message de Pentecôte de cette année : « Nous célébrons aujourd'hui la création, par le Saint-Esprit, de l'Église de Jésus-Christ » [2], ce qui marque nettement le « point de départ », le vrai début de l'actualité ecclésiologique de l'histoire.

Ce point de départ, il ne faudrait jamais le perdre de vue. Pie XII le mettait en évidence lorsqu'il disait : « Le divin Rédempteur *commença* à édifier le temple mystique de l'Église quand Il livra son enseignement en prêchant ; Il l'*acheva* quand Il fut suspendu publiquement à la Croix ; enfin, Il en procura la *manifestation* et la promulgation quand il envoya visiblement l'Esprit-Saint sur ses disciples » [3]. C'est à la Pentecôte que l'Église se forme « visiblement », ou plutôt, c'est alors que, en prenant sa forme définitive, elle devient visible. Tout ce qui avait précédé n'était qu'ébauche. Saint Augustin, en faisant commencer l'Église à Abel, le premier Juste, et en la faisant se continuer dans les Patriarches, les Prophètes et les Rois [4], anticipe en figure sur la notion d'Église. Ce n'était, en ces lointaines origines, qu'une ébauche de la grande réalité, « ombre des choses à venir, la réalité se trouvant dans le Christ » (Col. 2, 17).

C'est par sa manifestation, par son entrée dans la visibilité que l'Église est pleinement constituée, *congregatio* ou plutôt *convocatio* des « enfants de Dieu dispersés » (Jn, II, 52), rassemblement en vue du Règne, réalité active dont l'Esprit-Saint est le principe animateur [5]. Avant le mystère du Christ

1. Le thème de la seconde Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises, suivant celle d'Amsterdam (1948), sera : *Le Seigneur crucifié, espérance du monde*. Cfr Chronique 1951, p. 494 ; 1952, p. 82.

2. Cfr *SŒPI*, 1952, N° 19.

3. Cfr MC 22/24.

4. « Corpus hujus Capitis ecclesia, non quae hoc loco (...) nec illa quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem (...) totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium », *In Ps.* 90. Cfr Maurice PONTET, *L'Exégèse de saint Augustin Prédicateur*, ch. 8, Extension visible de l'Église, p. 419 ss.

5. « Magna differentia apparet inter ista duo nomina, Synagogae scilicet et Ecclesiae ; Synagoga namque congregatio dicitur... Ecclesia vero

dans la chair, l'« Église » était encore comme l'enfant dans le sein de sa mère. Elle s'annonçait dans les Justes de l'ancienne Alliance, comme, en Jacob naissant, les mains apparurent avant la tête [1]. Avant la venue du Christ, la vie de l'Église, sa « mission », ne pouvait commencer. Il fallait que vint le Pasteur, le Chef annoncé par les prophètes. Dès l'Épiphanie de celui-ci, par l'onction de l'Esprit et par la proclamation du Père, l'économie du salut passait de l'ère de la prédiction et de la préparation à celle de l'inauguration, de la confirmation et de la proclamation. Jean-Baptiste a vu le Christ et il a porté témoignage. C'est pourquoi il est plus que prophète, et est encore apôtre [2]. Constituée par l'Incarnation, l'Église est manifestée par la descente visible de l'Esprit-Saint et proclamée devant toutes les nations comme « colonne et fondement de la vérité » (I Tim., III, 15-16).

Or, « ceux qui sont divisés pour des raisons de foi ou de gouvernement ne peuvent vivre dans ce même corps ni, par conséquent, de ce même Esprit divin » [3]. Non seulement l'absence de la « vraie foi », mais — comme un élément corrélatif — la non-insertion dans la structure sociologique de l'Église

convocatio nuncupatur », REMY d'Auxerre, *De dedicatione Ecclesiae* (P. L., 131, c. 847). — « Ecclesiam esse congregationem fidelium, vel potius convocationem, notissimum est », PLACIDUS monachus, *Liber de honore Ecclesiae*, c. 2 (P. L., 163, c. 623). Cfr d'autres textes dans H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 36). Cfr aussi James GOOD, *Ecclesia, title of Christian Society*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, février 1952, p. 126-131, où l'A., à l'encontre des auteurs modernes, souligne le sens classique du mot *ecclesia* pour comprendre son emploi néo-testamentaire. Dérivé de ek-kalein, le mot signifie *the calling out of the people from their homes by the trumpeter or herald in order to discuss some public business*. Les pouvoirs de l'*ecclesia* athénienne furent grands ; on y décida de la paix ou de la guerre. « The ecclesia was a symbol — a symbol of greatness and freedom. It was (in the time of Paul) an ideal no longer attainable in political life, a vision which had disappeared into the past, an ideal of a people united together with sovereign power to guide its own destiny. Above all, it was a symbol of a people gathered around its God — it was also not wholly secular. Here, I believe, is the real motive behind S. Paul's choice of the word *ecclesia* as the chief title of the christian society » (P. 131). Paul a trouvé le mot dans les Septante, mais sans en ignorer le sens « classique ».

1. Cfr. S. AUGUSTIN, *De Cath. Rud.*, III, 6, P. L., 40, c. 314.
2. Cfr S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 11, 4.
3. Cfr MC 19/20.

exclut encore l'appartenance au Corps mystique. Évidemment, l'Église ne se compose pas que de membres éminents en sainteté, « car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat, comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie, de séparer l'homme du Corps de l'Église » [1]. Mais les limites en sont d'autant plus nettement posées [2]. Le document réagit entre autres, on le sait, contre certaines tendances qui mettent en avant les qualités « pneumatiques » de l'Église tout en négligeant ses aspects « institutionnels ». Il ne suffira pas de définir l'Église comme un « corps surnaturel mystique ». Ceci n'exprimerait pas assez la portée de la métaphore paulinienne du « corps », qui vise l'unité chrétienne en tant que communauté organisée et hiérarchisée, en vertu de la dispensation des charismes dont chaque chrétien a sa part, « selon l'énergie proportionnée à chaque partie » [3]. Les fidèles forment tous ensemble une « corporation » qui, se distinguant de toute autre, appartient au Christ et dépend de Lui dans son existence et sa vie. « Il (le Christ) est à bon droit le seul à conduire l'Église et à la gouverner [4] ».

Il n'est donc pas question d'une « double tête » [5]. « Pierre

1. *Id.* 20/21.
2. Ne devrait-on même pas tirer de l'Encyclique une conclusion concernant le baptême des enfants des non-catholiques ? « Le baptême, dit Pie XII, est le moyen d'être inséré dans le Corps de l'Église» (MC, 19-20). Outre la réception des autres effets du baptême, dont certains sont inamissibles en vertu du « caractère » qu'imprime ce sacrement, ces enfants entrent donc par leur baptême dans l'Église. Mais au sortir de l'eau baptismale, ne sortent-ils pas déjà d'une certaine manière de l'Église proprement dite, car par le fait même de leur milieu, ils sont séparés pour des « raisons de gouvernement » ? L'Église, « corps social », n'a pas d'emprise sur eux par les moyens d'« intercommunion » propre à une société humaine normale. En principe, on passe par le baptême sous la dépendance absolue du Christ (*Ibid.*, 38/39), mais cette dépendance a été aussitôt réduite à d'autres proportions, et à une autre modalité qui soustrait ces baptisés à l'économie de l'Église et de l'Esprit qui l'anime. — Notons toutefois la largeur de l'Église, qui confère toujours à tout prêtre, fût-il apostat ou excommunié, la faculté de réconcilier n'importe quel chrétien de bonne foi au moment de la mort. Il semble donc, d'après la jurisprudence normale, que l'Église n'entend maintenir les dissidents dans l'état de « séparation » que tant qu'ils peuvent faire partie de son corps militant.
3. *Éph.*, 4, 16, cité par MC, 91/92.
4. Cfr MC, 49/50.
5. *Id.*, 60/61.

n'est que Vicaire du Christ », mais le Christ seule Tête du Corps, « sans cesser de gouverner mystérieusement l'Église par lui-même, la dirige pourtant visiblement par celui qui tient sa place sur terre », Pierre étant depuis l'Ascension du Seigneur le « fondement visible pour tous » [1]. « Le Christ et son Vicaire ne forment ensemble qu'une seule Tête » répète, Pie XII après Boniface VIII, excluant par là toute idée d'un double principe de gouvernement dans le Corps mystique [2] : « Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ, Tête de l'Église, sans adhérer fidèlement à son Vicaire sur la terre. Car en supprimant ce chef visible et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le Corps mystique du Rédempteur au point qu'il ne puisse plus être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel » [3].

Toute idée d'un dualisme dans la notion de l'Église est donc constamment écartée au cours de l'Encyclique : en effet « la doctrine très ancienne et constante des Pères nous enseigne que le divin Rédempteur avec son Corps social constitue une seule personne mystique ou, comme dit saint Augustin, le Christ total » [4]. Aussi, « il ne peut y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des Pasteurs et des Docteurs » [5]. L'image du corps pour exprimer la nature de l'Église sert, dans l'esprit de l'Encyclique, principalement à souligner la fonction sociale — elle-même toute charismatique d'ailleurs — des chrétiens entre eux et dans leurs relations avec le monde ; ils sont ainsi « membres du Christ », lequel, comme la Tête, tient le corps entier en cohésion et en interaction pour que celui-ci soit « un instrument efficace et à jamais durable du Verbe incarné dans la distribution des fruits divins de la Rédemption » [6].

1. *Ibid.*
2. Cfr MC, 61.
3. *Id.*, 61/62.
4. *Id.*, 134/135.
5. *Id.*, 126/127.
6. *Id.*, 39/40.

Ces précisions ecclésiologiques sont incontestablement un acquis nouveau. Elles rompent définitivement avec l'idée que l'Église « Corps mystique » du Christ serait surtout l'ensemble des individus sanctifiés, unis mystiquement au Christ par des liens essentiellement invisibles, communauté spirituelle située au delà des limites visibles d'une société à caractère « juridique ». Certains avaient jadis suggéré de reprendre, pour désigner, l'Église en marche, le terme de « peuple de Dieu », employé dans l'Écriture pour désigner les Israélites, terme qui exprime bien la réalité concrète et historique de l'Église. Mais l'encyclique a préféré maintenir l'expression « Corps mystique » comme désignation principale de l'Église, en précisant avec soin dans quel sens l'Église est *Corps*, comment elle est *Corps du Christ*, comment elle est *Corps mystique* et comment enfin doit être comprise l'union du chrétien avec le Christ dans ce Corps.

II. Le Temps de la Lutte.

Devant les efforts pour clarifier la notion d'appartenance à l'Église, et devant les distinctions nouvelles que certains ont forgées pour garder l'ancienne théologie, on peut se demander si la question n'a pas souvent été envisagée trop exclusivement sous l'angle du salut individuel. Or cet aspect n'est pas l'unique ni même le premier quand il s'agit de l'Église, Corps mystique, puissance collective et communautaire, placée comme une milice en face des « puissances dominatrices de ce monde » (Eph., V, 12). Celles-ci s'y accrochent encore tant bien que mal, quoique leur pouvoir ait été définitivement ébranlé par la victoire de la Croix : elles s'agitent d'autant plus qu'il leur reste peu de temps pour le combat. « Avant la prédication de la Parole de Dieu, dit Origène, tout était en repos ; tant que le son de la trompette de l'apôtre ne retentissait pas, il n'y avait pas de lutte ; mais depuis lors, le royaume de Dieu souffre violence »[1]. Saint Augustin, qui a eu cependant une si large

1. Cfr *In Exodum*, hom. 3, 3 ; *in lib. Jesu Nave*, hom. 12, 1 ; 14, 1 : « Tu vois la multitude des essaims de puissances adverses qui sont excités contre Jésus et l'armée d'Israël. Avant la venue de Notre-Seigneur et

part dans l'élaboration individualiste de l'union du Christ et du chrétien, a exprimé remarquablement cet important aspect du mystère de l'Église, toujours présent du reste à la pensée patristique. « Le Seigneur, dit-il en commentant le verset du psaume *In sole posuit tabernaculum suum*, afin de faire la guerre contre les royaumes des erreurs de ce monde, devait envoyer non la paix mais le glaive sur la terre (Mt., 10, 24) ; il l'a fait en campant ouvertement dans le temps sa tente de soldat *(militare habitaculum suum)*, c'est-à-dire en constituant l'économie de son Incarnation »[1].

Être membre de l'Église, cela signifie donc non seulement avoir de droit une place dans l'Église — droit qu'on a en vertu du baptême — cela veut dire aussi et surtout occuper un rang actif dans une armée rangée en bataille[2]. Un membre de l'Église

Sauveur, elles possédaient en toute tranquillité et sécurité les âmes des hommes ; elles régnaient sur leurs esprits et sur leurs corps. Mais lorsque apparut sur la terre la grâce et la miséricorde de Dieu notre Sauveur, et qu'elle nous apprit à vivre saintement dans ce monde, séparés de toute contagion du péché, de manière que chaque âme recouvre sa liberté et l'image de Dieu dans laquelle elle avait été créée au commencement, les batailles et les combats commencèrent... Plus s'accroît le peuple de Dieu, plus il grandit et se multiplie, plus aussi ils (les démons) s'assemblent en grand nombre pour le combattre ». Cfr aussi *In lib. Jud.*, hom. 9, 2 : « Venisti ad aquam baptismi, istud est certaminis et pugnae spiritualis initium, hinc tibi adversum diabolum nascitur pugnae principium ». — Comparez cette conception par ex. à celle qui apparaît dans E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge* (1946), p. 139 : « Vivre dans l'Église ne signifie rien d'autre que participer au pardon des péchés »...

1. « Dominus ut adversus regna temporalium errorum belligeraret, non pacem sed gladium missurus in terram, in tempore vel in manifestatione posuit tanquam militare habitaculum suum, hoc est dispensationem incarnationis ». — Dans un commentaire attribué à Rufin, ce texte est repris avec cette addition « scilicet Ecclesiam suam ». — Cfr P. L., 21, c. 712-713. — La première organisation effective de ce combat contre les *regna temporalium errorum* a été bien relevée par le P. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, I, p. 34 : « Chez S. Marc (III, 6-10) et S. Luc (VI, 1-6), une coïncidence est si nettement marquée dans le récit qu'elle semble avoir été réelle dans les faits et voulue par Jésus : c'est immédiatement après le conciliabule des pharisiens et des hérodiens dont nous avons parlé, qu'est constitué définitivement le collège des apôtres ; l'assemblée qui a décidé la mort de Jésus est mise en face de l'Église dans laquelle Jésus revivra à jamais ».

2. Cfr S. Jean Chrysostome, *Hom. XXIII*, 4 (in *I Cor.*, X, 12), où il compare l'Église à un vaste champ de bataille sur lequel il y a des blessés et des morts : « Je suis moi aussi du nombre des blessés... Ne nous décourageons pas cependant ; nos maux sont grands, mais non incurables ».

est mobilisé dans la stratégie du Christ Rédempteur. « C'est pour détruire les œuvres du diable, dit saint Jean, que le Christ a paru » (I Jn, III, 8). L'histoire du monde est désormais une lutte spirituelle immense, à laquelle saint Paul nous convie « dans la vertu toute puissante du Seigneur » (Eph., VI, 10), car c'est bien avec son peuple que Dieu a engagé le combat contre les « cosmocrates des ténèbres », et, dans l'Église militante, le Christ vit, militant encore lui aussi. C'est pourquoi saint Étienne, dans son martyre, le verra « *debout* à la droite de son Père » (Act., VII, 55).

Le temps qui sépare l'Ascension du Christ de son retour glorieux implique des notions qu'il faudrait approfondir, et sur lesquelles notre théologie est en déficience, pour avoir été trop longtemps sous l'influence platonisante de la pensée hellénistique. Au dire de certains auteurs orthodoxes modernes, russes surtout, ce serait là également le point faible de l'Orthodoxie orientale, en laquelle la transfiguration et la glorification du Seigneur sont accentuées à ce point d'en faire oublier le « mystère de l'histoire ». Telle est notamment la thèse du Prof. V. Kartašev (Paris), qui a réagi dans ce sens en rappelant que l'évangile palestinien vibrait des résonnances du royaume futur. « Dans l'âme hellénistique, au contraire, disait-il, cette eschatologie historico-sociale a presque totalement disparu, et le Royaume de Dieu s'est transformé en un mystère d'intime contemplation du Salut » [1].

Nous ne croyons guère que, dans l'ensemble de la doctrine paulinienne, on puisse parler « d'une véritable identification de l'Église avec le corps glorieux du Christ » [2]. On voit mal, dans une telle Église, la place du pécheur. M. Cerfaux a du reste réagi contre la tendance de beaucoup d'exégètes, pour qui « le concept de l'Église est susceptible d'un élargissement prodigieux, jusqu'à devenir cosmique, à embrasser la création spirituelle et matérielle dans sa totalité » [3]. « Nous résistons à l'entraînement, écrit-il ; Saint Paul distingue l'ordre de la créa-

1. Cfr *Kyrios*, 1936, N° 3, p. 219.
2. Cfr L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, p. 264.
3. Citation de *L'évolution » de « l'évangile de Paul »*, par E. B. Allo, dans *Vivre et Penser*, 1re série, p. 166 s.). Cfr Cerfaux, *o. c.*, p. 262.

tion et celui de la restauration... La récapitulation de toutes choses dans le Christ (Eph., I, 10) ne se limite pas à l'établissement de l'Église mais, pour autant qu'elle (c'est-à-dire cette *anakephalaiosis*) embrasse le cosmos, elle dépasse la portée de l'Église qui, elle, est et restera toujours la communauté, le peuple de Dieu »[1].

La distinction est à retenir. Pour la souligner, joignons-y cette définition de l'Église due à saint Césaire de Nazianze : « *L'Église c'est le Christ selon la chair* »[2]. Elle nous aidera à libérer notre ecclésiologie de certains éléments non-théologiques, et fera ressortir mieux la synthèse entre la théologie « de la gloire » et celle « de la croix ». Nous nous trouvons, par elle, situés au cœur même du dynamisme sacramentel de l'action divine dans l'histoire, sans tomber dans la dure opposition protestante de la nature et de la grâce, opposition qui réduit encore le corps mystique du Christ à une intemporalité qu'il n'a pas.

Quelques théologiens au Concile du Vatican s'étaient montrés réticents quant à l'emploi de l'expression « corps mystique » pour désigner l'Église. Cette expression aurait pu, croyaient-ils, favoriser l'idée d'une Église qui — en opposition à son véritable caractère objectif et institutionnel — serait une espèce de fluide de grâce où âmes pieuses et esprits célestes se trouveraient réunis. Les théologiens catholiques, avec leur distinction de l'âme et du corps de l'Église (l'âme plus grande que le corps), avaient beaucoup contribué à répandre de telles conceptions, et de nombreux ouvriers unionistes en avaient fait un généreux usage. Quoi d'étonnant donc qu'on lise dans le rapport de Toronto du Conseil œcuménique des Églises[3] : « Toutes les Églises chrétiennes, y compris l'Église romaine, reconnaissent qu'il n'y a pas totale identité entre l'ensemble des fidèles de l'Église universelle et l'ensemble des membres rattachés à leur propre Église ». Plus loin, dans le même rapport, on parle de « ceux qui, bien que n'étant pas membres du même corps visible, appartiennent ensemble au corps mystique » (IV, 3). Or, du point de

1. *Ibid.*
2. *Dial. III, interr.* 127, P. G., 38, c. 1024 : ἡ Ἐκκλησία ἥτις ἐστί Χριστός κατὰ σάρκα.
3. Cfr *Irénikon*, 1951, p. 37-54.

vue de l'enseignement de l'Église catholique cette conception semble bien désormais exclue. Il y a là plus qu'une question de terminologie et il est utile de s'en rendre compte pour ne pas revenir au vieux thème stérile « âme et corps de l'Église », avec de nouvelles distinctions ou de nouvelles formules.

Extra Ecclesiam nulla salus. Il importe peu ici par qui et dans quel sens ces paroles ont été employées pour la première fois [1]. Elles signifient d'abord et surtout que sans l'Église, le monde reste sans espoir dans son état de perdition ; son histoire est sans dénouement, sans Parousie. L'Église arrache le monde à son *mauvais infini*, « attendant et hâtant l'avènement du jour de Dieu », malgré les moqueurs des derniers temps vivant au gré de leurs convoitises et constatant que tout continue à subsister comme depuis toujours (II Pierre, III). La parole du Christ : « Qu'ils soient un afin que le monde croie que Vous m'avez envoyé » ne vise peut-être pas tant l'élément spectaculaire de l'unité chrétienne que la puissance spirituelle irrésistible qui résultera de la parfaite coordination des charismes, dont sont dotés les chrétiens en vertu de leur caractère baptismal. Chaque baptisé est appelé à remplir une fonction dans la grande œuvre de la Rédemption. Ce n'est pas la possession de certains dons qui est ici décisive, mais l'usage qui en est fait par rapport aux desseins de Dieu [2]. Ce n'est pas de la diversité des dons en soi

1. Il est cependant intéressant de remarquer que la première citation qu'on en trouve est un texte d'Origène, tiré d'une de ces homélies sur les guerres de Josué (Hom. III, 5 ; PG, 12, c. 841-842 : *extra Ecclesiam nemo salvatur*).

2. Voici encore un texte d'Origène qui marque bien cette solidarité dans l'œuvre de la Rédemption : « Je pense encore que tous les saints, en combattant contre ces esprits, en les dominant, en surpassant chacun d'eux, diminuent l'armée des démons et détruisent en quelque sorte un grand nombre d'entre eux. Par exemple, si quelqu'un triomphe, par une vie chaste et pure, de l'esprit de fornication, il n'est plus possible à cet esprit qui a été vaincu par ce saint d'attaquer à nouveau un autre homme ; mais comme ces esprits qui demandaient à Jésus de n'être pas précipités dans l'abîme — ce que le Seigneur a momentanément permis pour une disposition actuelle — de même il paraît naturel que tous les esprits mauvais qui sont vaincus par les saints, soient jetés dans l'abîme ou dans les ténèbres extérieures ou dans le lieu dont ils sont dignes, par le Christ, juste juge et président de cette lutte dans la vie des hommes : c'est pour cela qu'un grand nombre de démons ayant déjà été vaincu, les païens

qu'il s'agit ici avant tout, mais du fait qu'un seul Esprit opère par cette diversité, de sorte que tout et chacun est intégré dans la totalité que continue l'Église, nouvelle Israël, vrai Peuple de Dieu, spirituellement vigilant et perpétuellement sur le qui-vive, en marche vers le Royaume de la promesse. La perfection chrétienne culmine dans la charité, elle est par là essentiellement communautaire et doit se réaliser dans cette perspective de la marche et du combat. La nature de l'Église est incompréhensible aussi longtemps qu'on n'y voit qu'une fonction du salut individuel, conception d'où nous commençons seulement à sortir et non sans peine [1]. Une nouvelle intelligence de la « communauté chrétienne » — fruit, du reste, de circonstances extérieures — nous fait saisir un peu mieux qu'autrefois le mystère de l'Église en tant que communauté par excellence. Le chrétien retrouve ses responsabilités ; il ne peut plus vouloir se sauver tout seul, tout en se mettant en garde aussi contre le rêve médiéval d'un « ordre social chrétien », où l'idéal tendait à se temporaliser et à créer une mystique de conquête. Le Corps mystique est un fait social qui a des répercussions sur toutes les sociétés humaines ; il s'incarne réellement dans l'histoire et participe à la caducité de ses superstructures. Société visible et universelle, l'Église reste pourtant distincte et indépendante de toute autre société tout en gardant jalousement sa transcendance et autonomie, car, dit l'Encyclique « ce qui élève la société chrétienne à un degré qui dépasse absolument tout l'ordre de la nature, c'est l'Esprit de notre Rédempteur qui, comme source des grâces, des dons et de tous les charismes, remplit intimement l'Église et y exerce son activité à jamais » [2].

III. Conclusion.

Si dans l'interprétation de l'Encyclique *Mystici Corporis*

peuvent venir à la foi ; ce qui ne serait pas possible, si toutes leurs légions subsistaient dans leur intégrité primitive » (*In lib. Jesu Nave*, Hom. XV, 5 ; trad. G. Bardy, *Origène* (Les moralistes chrétiens, 1931), pp. 62-63.

1. « Les chrétiens individuels ne sont que la poussière d'un peuple ; l'idée-force de Paul c'est le peuple », cfr Cerfaux, *o. c.*, p. 176.

2. Cfr MC, 119/120.

nous tenons compte des notions ici évoquées, l'attitude rigoureuse de ce document dans la question des membres de l'Église ne pourra plus nous étonner. Chez les théologiens, le classement des membres a généralement été « ontologique » [1]. Saint Thomas a de l'Église une conception nettement a-historique [2] et ses critères pour classer les membres sont essentiellement « invisibles » (la grâce et le péché). L'Encyclique ne les adopte pas ; elle a directement en vue la totalité de l'Église dans sa fonction rédemptrice et considère la qualité de membre en fonction de cette totalité, non pas sous l'angle du salut individuel [3].

Pie XII il est vrai, limite son exposé à l'Église militante. Est-ce *ipso facto* affirmer implicitement que le « corps mystique » concerne également l'Église triomphante ? Nous croyons plus sage de dire que cette question n'est pas traitée. Sans doute demanderait-elle d'autres précisions (p. ex. : l'Église triomphante n'est plus comme telle, une Église *κατὰ σάρκα*, et d'autre part, elle n'est pas complètement « triomphante » aussi longtemps que le Fils n'aura pas remis le royaume à Dieu et au Père, « après avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force » (I Cor., XV, 24-28) ; l'Église « triomphante » milite encore avec

1. Cfr par ex. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, T. II (1951), p. 1074. Toute l'idée de « l'âme créée de l'Église » nous semble théologiquement peu éclairante, surtout quand elle est employée comme principe spéculatif de différentes déductions. On ne sort pas ici de l'ancienne équivoque dans la question des membres de l'Église. Nos réflexions sur l'Église sont généralement trop contaminées par ce qu'on pourrait appeler — paradoxalement — des « motifs impurs », provenant du souci unioniste envers les frères séparés en qui nous voyons, souvent à notre honte, tant de bien, au lieu de les concentrer davantage sur une véritable recherche théologique, sans trop sortir du réalisme biblique que la tradition nous transmet. Ainsi Mgr Journet propose quelque part dans son volume de retoucher un peu la comparaison de l'arche chez les Pères pour lui faire exprimer en degrés l'appartenance salutaire (*in potentia*, appartenance tendancielle, etc.) : « On dirait, par exemple, qu'il y avait des animaux impurs dans l'arche, et qu'elle était, sans nul doute, escortée de bons poissons » (p. 1088)...

2. Cfr A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi* (Vienne, 1950), p. 55.

3. Mitterer distingue entre la conception *méristique* (centrée sur les « parties ») de saint Thomas et la conceptionn *holistique* (centrée sur la totalité) de l'Encyclique. Cette étude montre bien comment chez saint Thomas il existe une conception biblico-exégétique et une conception spéculativo-systématique que le docteur médiéval tache vainement d'harmoniser.

nous : c'est l'importance de la *communio sanctorum*, dans la foi et la prière. Il ne nous semble donc pas qu'on puisse se contenter d'une solution qui enlèverait du même coup à la doctrine de l'encyclique toute la clarté qu'elle apporte sur un point précis, à savoir que l'Église, telle qu'elle apparaît visiblement sur la terre, a pleinement droit au titre de Corps mystique, et qu'en dehors de ce Corps on ne peut vivre de l'Esprit qui l'anime ni donner au Sauveur, qui « dirige invisiblement l'Église par lui-même », l'aide qu'« Il veut recevoir des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption »[1].

Beaucoup seront tentés de se raccrocher à la réalité des sacrements, du baptême surtout, pour invoquer une appartenance au Corps mystique. Autre équivoque, que l'encyclique, à notre avis, tient justement à écarter. Le critère d'appartenance est le Corps visible de l'Église catholique. En préjuger, par exemple, au nom d'une grâce invisible de l'Esprit, serait sortir du domaine de la théologie. Sans doute, on peut dans certains cas présumer la présence de l'Esprit dans n'importe quelle confession chrétienne ou encore ailleurs. L'instruction du Saint-Office de 1950 sur le Mouvement œcuménique reconnaît positivement l'influence de l'Esprit chez les non-catholiques. La vie sacramentelle gardée dans les anciennes Églises séparées est elle aussi, une réalité où par une disposition divine *(ex opere operato)* l'Esprit opère toujours. C'est un des plus importants « vestiges d'Église », mais ce n'est là qu'un vestige : son état de séparation ne lui permet pas de s'épanouir pleinement en conformité avec les desseins de Dieu. D'autres vestiges encore, comme la prédication de la Parole et l'enseignement des Saintes Écritures, qui sans doute constituent une « ordonnance de conservation » *(Erhaltungsordnung)* dans l'économie de l'Église, maintiennent dans une existence chrétienne des parties éparses prometteuses de future réintégration. Mais il ne semble pas qu'on puisse affirmer davantage.

D. Th. Strotmann.

1. Cfr MC, 71/72.

Le Baptême et l'Église. *(suite)*

IV. En Occident, une première étape : le concile d'Arles et saint Optat de Milève.

Un des documents les plus importants de la discipline occidentale sur le baptême des hérétiques est le 8e canon du concile d'Arles. En voici le libellé : « Quant aux Africains qui, usant de leur propre loi, rebaptisent, il a plu (au concile) de décider ce qui suit : Lorsque quelqu'un revient de l'hérésie à l'Église, qu'on l'interroge sur le symbole. Si l'on constate qu'il a été baptisé dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'on se contente de lui imposer les mains pour qu'il reçoive l'Esprit-Saint. Mais si, interrogé, il ne répond pas cette Trinité *(non responderit hanc Trinitatem)*, qu'on le rebaptise »[1].

Ce texte est susceptible d'une double interprétation. On peut, par exemple, l'entendre comme l'application pure et simple à l'Afrique de la discipline romaine. « Le concile d'Arles, écrit Hefele, promulgua dans ce canon 8 la règle de tout temps en vigueur et qui s'est conservée jusqu'à nos jours »[2]. Dans cette hypothèse, les interrogations dont traite le canon concerneraient simplement l'exacte exécution du rite baptismal. Mais les partisans d'une seconde opinion — qui semble d'ailleurs mieux fondée — font remarquer que le « symbole » qui fait l'objet de l'examen ne peut s'entendre de l'*invocatio Trinitatis* qui correspond plus ou moins à la formule baptismale, mais désigne, au contraire, la confession de foi. Bref, la pratique imposée à l'Afrique ne serait pas l'extension à cette partie du monde de la discipline traditionnelle à Rome, mais une étape intermédiaire entre la position de Cyprien et celle d'Étienne, étape qui mettrait l'Afrique dans une position assez semblable à celle de l'Orient. Pour

1. Cfr J. Hefele, *Histoire des conciles*, p. 285.
2. *Ibid.*, p. 286. E. Amann, DTC, t. 11, col. 1080 partage cet avis (sans l'ombre d'une preuve).

ne pas imposer violence à l'Afrique, Arles imposerait donc, provisoirement du moins, un statut spécial aux Églises qui avaient été touchées par les positions de Cyprien [1].

Cette dernière interprétation semble sérieusement confirmée par la position d'Optat de Milève. Il paraît, en effet, invraisemblable qu'un évêque africain pût en 366 présenter une théologie des dissidents, très proche de la position orientale telle qu'elle est décrite par saint Basile, sans signaler qu'en agissant de la sorte il se mettait en marge des décisions conciliaires qui gouvernaient son Église. Or Optat de Milève dans la position théologique qu'il prend en face du donatisme ne paraît nullement troublé par des inquiétudes de ce genre.

Le centre de la théologie d'Optat est la distinction entre schisme et hérésie. Cette distinction que Cyprien refusait de faire est au contraire la pièce maîtresse du *De schismate donatistarum* et conditionne son jugement sur la valeur du baptême des dissidents. On connaît la formule d'Optat s'adressant à Parménien son interlocuteur : « *Non attendisti, inter schismaticos et haereticos, quam magna sit distantia* » [2]. Et Optat continue : « Il en résulte que tu ignores ce qu'est la sainte Église et que tu en arrives à tout confondre ».

Que sont les hérétiques dans ces perspectives théologiques ? Dans certains textes, Optat les définit simplement par l'absence de sacrements [3]. Nullement toutefois parce que les sacrements ne seraient pas rituellement conférés, mais parce qu'ils sont sans valeur. Les hérétiques sont ainsi étrangers aux sacrements catholiques [4]. Les schismatiques, au contraire, ont gardé les

1. Faire passer d'un coup l'Afrique de la position de Cyprien à celle de Rome aurait été trop dur et même dangereux. Par ailleurs, cette étape est un acquis essentiel. En effet, les Églises d'Afrique ne sont pas tellement confrontées avec des hérésies trinitaires mais plutôt avec des tendances schismatiques. Sur ces questions, tant le principe d'Arles que le principe traditionnel de l'Église romaine conduisaient à la même discipline concrète. — J. Ernst, *o. c.*, pp. 52-58 est le principal défenseur de la deuxième interprétation du 8e canon d'Arles.

2. *De schismate donatistarum*, I, 10.

3. « Apud quos non sunt sacramenta » (I, 10).

4. « Demonstrasti haereticos extraneos esse catholicis sacramentis » (I, 5).

sacrements : ils les ont emportés avec eux en quittant l'Église [1]. Ou mieux, ils n'ont pas entièrement quitté l'Église, ils sont une partie arrachée à l'Église mais qui y demeure encore rattachée par un lambeau. L'évêque de Milève compare ici le schisme à un vêtement déchiré dont les parties toutefois ne sont pas entièrement séparées. Il reste encore quelque chose de commun qu'Optat appelle l'*ecclesiastica conversatio* : « Les esprits sont en dispute, mais les sacrements ne se querellent pas » [2].

Toutefois ce n'est pas seulement du côté des conséquences sacramentelles que se distinguent l'hérésie et le schisme. Une raison plus profonde, au plan même de la foi, justifie ces effets seconds. Les schismatiques ont avec les catholiques le même

1. « Vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec (tous les pouvoirs que l'on refuse aux hérétiques) negari non possunt, quia vobiscum vera et communia sacramenta traxistis » (I, 12).

2. « In parte vestis adhuc unum sumus, sed in diversa pendemus. Quod enim scissum est, ex parte divisum est, non ex toto ; cum constet merito, quia nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio ; etsi hominum litigant mentes, non litigant sacramenta » (III, 9). — Dans un beau texte, Optat compare la communauté schismatique à un élément de construction non incorporé dans un édifice. C'est presque littéralement un développement de l'image des « vestigia Ecclesiae », telle que nous l'entendons ici. Optat expose ce thème sous la forme d'un commentaire de *Ez.*, XIII, 10, selon une version latine ancienne qui dit ceci : « Il y aura de faux prophètes qui édifieront un mur prêt à crouler en prêchant : Paix, paix ; mais où donc sera la paix ? ». Voici le commentaire d'Optat : « Ceux qui en sortant ont fait un parti se sont mis à construire un mur mais pas une maison car il n'y a pas un deuxième Dieu qui pourrait habiter une deuxième maison. C'est pour cela qu'il est dit que les faux prophètes n'ont fait qu'un mur. Et à supposer que l'on ait mis une porte dans ce mur, tout quiconque entrerait par cette porte serait néanmoins dehors. De même un simple mur ne peut recevoir de pierre angulaire, cette pierre angulaire qu'est le Christ — joignant les deux peuples, juifs et gentils — qui par le lien de la paix unit les deux parois. Autant le mur a d'inconvénients, autant la maison a d'avantages. La maison, fermée, protège : elle repousse la tempête, dissémine la pluie, n'admet ni le voleur ni la bête sauvage. Ainsi l'Église catholique garde dans son sein et son giron tous ses fils. Par contre, le mur, qui est une construction qui menace ruine, ne peut supporter une pierre angulaire et sa porte n'a pas de raison d'être : fermée, elle ne protège pas ; le mur est trempé par la pluie, battu par la tempête, il ne peut repousser le voleur, ni éloigner la bête qui approche. Le mur appartient à la maison, mais n'est pas la maison, et votre parti est une quasi-Église, mais n'est pas l'Église catholique » (III, 10).

baptême parce qu'ils ont la même foi [1]. Les hérétiques, au contraire, ne possèdent pas le baptême parce qu'ils ont corrompu le symbole. Le texte d'Optat ne laisse subsister aucun doute sur la nature de cette falsification et permet par contre-coup d'éclairer le sens du mot symbole dans le canon 8 du concile d'Arles. L'évêque africain reprend d'abord l'argument de son correspondant : « Vous dites qu'il est impossible que celui qui a été souillé par un faux baptême puisse baptiser, que l'impur puisse purifier, que celui qui donne un croc-en-jambe puisse relever, que l'homme perdu puisse libérer, que le condamné puisse absoudre » [2]. Il ne nie pas la valeur de l'argument mais en restreint la portée aux seuls hérétiques : « *Bene haec omnia potuerunt ad solos haereticos pertinere* ». Et voici comment dans la suite immédiate du même passage il définit ces hérétiques « *Qui falsaverunt symbolum: dum alter dixerit duos Deos, cum Deus unus sit; alter Patrem vult in persona Filii cognosci; alter carnem subducens Filio Dei, per quam Deo reconciliatus est mundus...* » Ce texte, qui fait allusion au marcionisme, au sabellianisme et au docétisme, montre à l'évidence que la fasification du symbole est tout simplement une foi fausse et nullement une falsification du rite baptismal [3]. Les hérétiques ne peuvent ni boire à la fontaine, ni y abreuver les autres, parce que, dépourvus du sceau intact que constitue le symbole catholique, ils n'y ont pas accès [4].

Pour expliquer pourquoi il ne peut être question de rebaptiser un donatiste converti, Optat souligne que c'est la Trinité elle-même qui confère ce « don céleste ». Le rôle de l'homme est ici très effacé [5]. Rebaptiser dans de telles conditions serait une

1. « Denique et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones. *eadem fides, ipsa fidei sacramenta,* eadem mysteria » (V, 1).

2. I, 10.

3. On constatera le parallélisme avec la position orientale. Il s'agit ici d'erreurs concernant la doctrine sur Dieu et qui, dès lors, auraient fait l'objet d'une condamnation identique en Orient.

4. « Unde haeretici non possunt vel ipsi bibere, vel alios potare ; quia soli sigillum integrum (id est symbolum catholicum) non habentes, ad fontem verum aperire non possunt » (II, 8).

5. « Nos docuimus coeleste munus unicuique credenti a Trinitate conferri, non ab homine » (V, 3).

tentative de « doubler » l'action de la Trinité [1]. Sur ce point, l'insistance d'Optat est d'importance pour l'histoire de la théologie sacramentaire, car il se trouve en présence du schisme donatiste qui fait un large usage d'un des grands principes de Cyprien : « *Quis autem potest dare quod ipse non habeat ?* » L'évêque de Milève souligne par contre que l'action humaine dans l'ordre sacramentel consiste précisément à donner ce qu'on n'a pas. Ses formules sont bien frappées : « *Omnes qui baptizant, operarios esse, non dominos... Deus lavat, non homo... Sordes enim et maculas mentis lavare non potest, nisi Deus qui ejusdem fabricator est mentis... Ipse est ergo qui dat : ipsius est quod datur* »[2]. De même que, pendant sa vie terrestre, le Christ baptisait « *per manus apostolorum* » [3], ainsi la Trinité baptise dans le geste sacré qu'accomplit le serviteur, l'ouvrier *(operarius)*. Mais celui-ci n'accomplit pas là une œuvre personnelle qu'il pourrait en quelque sorte mettre à son crédit. La preuve en est que la conversion ne se fait pas à l'homme qui baptise et que ce n'est pas son nom qui est invoqué [4]. Dans un bel exemple, le ministre est comparé au fabricant de pourpre qui ne produit pas lui-même la couleur mais se voit obligé de l'emprunter aux coquillages marins [5].

Comparée à la position orientale, que saint Basile définira théologiquement quelques années plus tard [6], la position d'Optat de Milève se présente comme son parallèle occidental. De part et d'autre, la réalité du baptême dépend de l'authenticité de la foi sur certains points essentiels, et c'est ainsi que de part et d'autre la distinction entre schisme et hérésie joue un rôle

1. « Quid vobis visum est, non post nos, sed post Trinitatem, baptisma geminare ? » (V, 3).
2. V, 4.
3. « Baptizabat quidem ; sed per manus apostolorum, quibus leges baptismatis dederat » (V, 5).
4. « Si, ut vultis, homo dat, Deus vacat, et si Deus vacat et apud vos est omne quod dandum est, ad vos sit conversio : quos baptizatis in nomine vestro tingantur » (V, 6).
5. V, 7.
6. La lettre 188 de saint Basile est de 374, alors que le *De schismate donatistarum* est de 366. Mais on a vu plus haut que saint Basile ne fait que codifier une discipline existante.

déterminant. Comme note propre à l'évêque africain, il faut remarquer sa théologie très élaborée du schisme et le souci de relever tout ce que ce dernier a gardé de valeur positives.

Par rapport aux principes mis en évidence à l'issue de la controverse baptismale, Optat occupe une position moyenne entre Étienne et Cyprien. La théologie de l'action trinitaire dans le baptême, empruntée au premier, est tempérée par la nécessité d'une certaine appartenance à l'Église, reprise du second. Quoique cette position, finalement, ne soit pas très cohérente, il faut reconnaître toutefois qu'Optat a rendu un service considérable en réfutant le dangereux principe cyprianiste attribuant au ministre un rôle qui ne pouvait pas lui revenir dans l'ordre sacramentel. Du rôle de « *dominus* », le ministre est ramené à celui plus modeste d'*operarius*. Sur l'ensemble de la question, après avoir subi une première élaboration, les matériaux sont maintenant à pied d'œuvre. Il appartiendra à saint Augustin d'élever l'édifice.

V. La synthèse augustinienne.

Quelle est l'originalité de la position de saint Augustin ? D'une part, il adopte sans aucune réticence la position romaine : aucun baptême conféré par invocation de la Trinité dans l'hérésie ou le schisme ne peut être réitéré. D'autre part, il reste fermement attaché à la position de Cyprien qui fait de l'Église l'unique organisme du salut.

Comment concilier ces deux doctrines apparemment contradictoires ? Augustin distingue deux manières de posséder le baptême. Il le fait en une multitude d'endroits mais d'une façon particulièrement claire là où il critique le concile de Carthage assemblé par les soins et sous la présidence de Saint Cyprien. « A l'époque où s'agita... la question de l'antique usage de la non-rebaptisation des hérétiques, s'il a semblé à des hommes, à des évêques du Christ d'un grand mérite, parmi lesquels brillait surtout Cyprien, que le baptême du Christ ne pouvait se rencontrer chez les hérétiques ou chez les schismatiques, cela ne vient que de ce qu'on ne distinguait le sacrement, ni de son effet, ni de son usage (*non distinguebatur sacramentum ab*

effectu vel usu sacramenti). Comme en n'en trouvait chez les hérétiques ni l'effet, ni l'usage, dans la délivrance des péchés et la rectitude du cœur, on pensa que le sacrement lui-même n'existait pas non plus chez eux » (*De baptismo*, VI, 1).

Voilà donc une première façon de présenter cette distinction décisive : on peut avoir le *sacramentum*, sans avoir son *effectus* ou son *usus*. Ailleurs cette distinction est formulée autrement. Nous avons d'une part un *habere* et d'autre part un *utiliter habere* (*De bapt.*, IV, 24). Dans un autre ouvrage, plus nettement encore : « Aliud est non habere, aliud *perniciose* habere, aliud *salubriter* habere » (*Contra ep. Parm.*, II, 28). A côté donc d'une possession réelle, mais pour la perte, il y a une possession pour le salut.

La possession du baptême est donc garantie par la simple invocation de la Trinité. « Quand le baptême est administré dans les termes prescrits par l'Évangile, quelque perverse que soit la manière dont l'entende celui qui le donne ou à qui il est donné, il est saint par lui-même et à cause de celui dont il est le sacrement » (*De bapt.*, IV, 18). Une formule expressive résume la pensée de saint Augustin : « *Sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata* » (*De bapt.*, III, 19).

C'est donc la sainteté divine, reçue dans l'humanité du Christ, qui conditionne la réalité du sacrement. Reprenant et développant la pensée d'Optat, saint Augustin montre que l'action du Christ est présente dans chaque baptême pour lui conférer sa valeur et son unité profonde : « En baptisant dans l'Esprit-Saint, le Seigneur ne devait transmettre à personne ce pouvoir extraordinaire... C'est que Jésus-Christ aurait cette qualité propre et personnelle, que malgré la multitude de ces ministres saints ou pécheurs qui donneraient le baptême, la sainteté du baptême ne serait attribuée qu'à celui sur lequel est descendue la colombe, et dont il est dit : « C'est celui qui baptise dans l'Esprit-Saint ». Que Pierre baptise, c'est celui-là qui baptise ; que Paul baptise, c'est celui-là qui baptise ; que Judas baptise, c'est celui-là encore qui baptise » (*In Joann.*, tract. VI, 7). Et dans le même ouvrage, un peu auparavant : « Paul a baptisé comme ministre, mais non comme ayant le pouvoir direct ; Notre-Seigneur au contraire a baptisé comme étant la source

même du pouvoir *(tamquam potestas)*... Il pouvait donner ce pouvoir à ses serviteurs, il ne l'a pas voulu ; s'il leur avait donné ce pouvoir, c'est-à-dire s'ils avaient possédé en propre ce qui appartient au Seigneur, il y aurait eu autant de baptêmes qu'il y a de serviteurs ; de même que nous disons le baptême de Jean, on dirait le baptême de Pierre, le baptême de Paul... Le Seigneur s'est réservé le pouvoir de donner le baptême, et n'en a donné à ses serviteurs que l'administration. Le serviteur dit qu'il baptise, et ce langage est vrai... mais, entendons-nous, comme ministre. Supposez par conséquent un méchant serviteur qui ait reçu ce ministère, les hommes ne le connaissent pas, mais Dieu le connaît, et la volonté de Dieu est que le baptême soit donné ici par celui qui s'est réservé le pouvoir de baptiser » (*l. c.*, V, 7).

Il s'ensuit, dès lors, dans l'ordre pratique, que le baptême peut être conféré en dehors de l'institution ecclésiale. Saint Augustin en donne une preuve *a pari* basée sur le fait que le baptême, reçu régulièrement dans l'Église, ne se perd pas dans le schisme : « Ceux qui se sont éloignés de l'Église par un schisme sacrilège, conservent certainement le baptême qu'ils ont reçu avant de se séparer, puisque, s'ils reviennent, on ne les baptise pas de nouveau. Cela prouve bien qu'ils n'ont pu perdre dans leur schisme ce qu'ils ont reçu dans l'unité. Mais si le baptême peut se conserver hors de l'Église, pourquoi ne pourrait-il pas aussi se conférer hors de son sein » (*De Bapt.*, I, 2). Par ailleurs, en passant au schisme, le ministre ne perd pas davantage son ordination que saint Augustin considère comme « *jus dandi baptismum* »[1]. Le pouvoir qu'il a reçu dans l'Église assure par conséquent leur réalité aux sacrements qu'il confère illégitimement au dehors.

La position susdite n'est cependant en aucune façon une sorte de spiritualisme christologique coupé de l'Église institutionnelle. Comme épouse du Christ, l'Église est intimement associée à toute action sacramentelle. Elle enfante tous les hommes, soit

1. *Contra epist. Parm.*, II, 28.

2. « Itaque est una Ecclesia, quae sola catholica nominatur ; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae » (*De bapt.*, I, 13).

de son propre corps soit en dehors, mais toujours des œuvres de son époux (« *de semine viri sui* », *De bapt.*, I, 23). Son action est donc présente — quoique paradoxalement — au sein même des confessions dissidentes. C'est la réponse que saint Augustin donne aux donatistes qui lui demandent « si le baptême du Christ engendre ou non des enfants au Christ dans le parti de Donat ». Saint Augustin s'est bien rendu compte de la portée de cette question. S'il se prononce pour l'affirmation, les donatistes en déduiront que leur Église est la Mère Église puisqu'elle peut donner des enfants par la vertu du baptême. Et comme il n'y a qu'une seule Église il s'ensuit nécessairement que l'Église d'Augustin n'est pas la vraie Église. Si par ailleurs il se prononce pour la négative, les donatistes lui demanderont pourquoi ceux qui passent du parti de Donat à l'Église ne renaissent pas par le baptême. Saint Augustin répond donc : « Comme si l'Église des donatistes était féconde en tant que séparée, non pas à raison de ce qui la relie à notre Église... ! Voilà pourquoi il n'y a qu'une seule Église appelée catholique, et c'est par ce qu'elle a à elle, dans les communions dissidentes de son unité, qu'elle enfante, ce ne sont point ces communions qui donnent la vie ; ce n'est point leur séparation qui est féconde, mais c'est ce qu'elles ont retenu » (*De bapt.*, I, 13 et 14) [1]. Nous concluons donc avec saint Augustin s'adressant aux donatistes : « Ce n'est pas *votre* baptême que nous acceptons, entendu qu'il n'existe point de baptême des hérétiques et des schismatiques, mais que tout baptême est de Dieu et de l'Église en quelque lieu qu'il se trouve et où qu'il soit porté » [1]. L'action du Christ et celle de l'Église sont donc inséparablement conjuguées dans tout baptême.

Toutefois la simple possession du baptême n'assure pas pour autant le salut. Au delà de l'*habere*, il faut considérer les conditions de l'*utiliter habere* et du *salubriter habere*. « Ce n'est point pour avoir le sacrement du baptême que les hérétiques doivent accourir à l'unité et à la vérité de l'Église catholique, s'ils l'ont

1. « Respondemus enim : Non baptismum vestrum acceptamus ; quia non est baptismus ille schismaticorum vel haereticorum, sed Dei et Ecclesiae, ubicumque fuerit inventus et quocumque translatus » (*De bapt.*, I, 22).

déjà reçu au sein de leur hérésie, mais pour l'avoir d'une manière utile au salut » (*De bapt.*, V, 9). Si bien que la réception *réelle* du baptême, en dehors de l'Église, n'excuse nullement du péché de dissidence et ne soustrait en aucune façon au châtiment qu'il entraîne : « Ceux qui ne sont que baptisés par ignorance dans ce parti (de Donat), parce qu'ils le regardent comme l'Église même du Christ, font une moindre faute en comparaison ; pourtant ils sont blessés par le sacrilège du schsime et ne laissent point d'être gravement atteints pour la raison que d'autres le sont plus gravement » (*De bapt.*, I, 6). Cette affirmation est, pour Augustin, de valeur universelle même dans le cas, qu'il envisage, du mourant bien disposé. Pour ce dernier c'est l'attachement réel à l'Église qui l'excuse d'un baptême reçu en dehors de sa communion visible : « Quant à ceux qui se sont séparés davantage et qui sont moins dans la maison que hors de la maison, ils n'ont point utilement le baptême et on ne le reçoit pas utilement de leurs mains, excepté dans le cas d'une nécessité pressante, pourvu que celui qui le reçoit alors ne se sépare point du lien de l'unité » (*De bapt.*, VII, 100) [1]. L'appartenance visible à l'Église est donc la condition essentielle du *salubriter habere*. Nous nous trouvons donc en présence ici d'une application stricte de la doctrine de Cyprien non pas à la *réalité* du baptême, mais à son *effet*.

La nécessité de concilier la sainteté de tout baptême — sainteté due à l'action sainte du Christ — avec le fait que tout groupe dissident est, dans une mesure plus ou moins grande, un lieu de perdition (ecclésiologie cyprianiste), a amené saint Augustin à envisager une hypothèse étrange et que la tradition postérieure n'a pas gardée, celle de la reviviscence des péchés. Le baptême conféré dans l'hérésie ou le schisme remettrait les péchés pour un temps, mais, si le sujet demeurait dans la dissidence, il retomberait par le fait même dans ses péchés antérieurs : « S'il y a parmi eux rémission des péchés par la sainteté du baptême, leurs dettes renaissent aussitôt par suite de leur obstination dans le schisme et l'hérésie » (*De bapt.*, III, 18). Cette reviviscence pourrait avoir lieu également au sein de l'Église catholique

1. « Nisi forte accipiendi necessitas urgeat, et accipientis animus ab unitatis vinculo non recedat » (*De bapt.*, VII, 100).

quand le candidat au baptême, mal disposé au moment de la réception du sacrement se réconcilie par après [1]. Les théologiens médiévaux, en résolvant négativement la question : « *Utrum peccata dimissa redeant* », n'utiliseront de cette position de saint Augustin que sa partie positive : tout baptême est, par lui-même, apte à donner la rémission des péchés et l'Esprit, et seuls ceux qui commettent le péché de schisme ou d'hérésie retombent dans l'état de péché. Toutefois il ne s'agit plus alors des péchés antérieurs, mais d'un nouveau péché, le péché d'hérésie ou de schisme [2].

La synthèse de saint Augustin frappe par la fermeté de sa structure logique. Comme acte du Christ, le baptême est absolument indépendant de l'homme. Sa sainteté, qui est celle de son auteur divin, se donne inconditionnellement partout où la Trinité est invoquée selon le rite évangélique [3]. Mais cette sanctification de l'homme demande un milieu pour se maintenir et s'épanouir. Celui-ci n'est autre que la communauté visible des fidèles, unique organisme de salut.

Dans la théologie sacramentaire de saint Augustin, les positions de Cyprien et d'Étienne se rejoignent dans leurs sommets sans cependant sacrifier à un compromis quelconque. C'est ce qui rend cette théologie supérieure à celles d'Optat et de Basile.

1. Cfr P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 134.

2. Pour Pierre Abélard, le problème est déjà résolu et la position de saint Augustin n'est plus considérée que comme « quaedam opinio » : « Qui enim vere accedunt, et rem et sacramentum accipiunt ; qui autem ficte, tantum sacramentum. Unde si resipiscant, quia sacramentum recipiunt, nec postea baptizantur. De quibus tamen Augustinus quamdam opinionem ponit, quia non videtur consentaneum esse, quod Spiritus efficaciam suam non debeat semper habere, et ideo dicit quod si fiat eis peccatorum remissio, ad horam transit » (*Epitome theologiae christianae*, 28, PL, t. 178, col. 1739).

3. Les principes que saint Augustin défend contre le donatisme apparaissent également, vers la même époque, dans la théologie grecque. Il n'y a pas de doute, par exemple, que pour saint Chrysostome l'acteur principal dans l'administration des saints mystères n'est pas le prêtre, mais Dieu ou le Christ : « Quand le prêtre baptise, ce n'est pas lui qui baptise, mais Dieu, dont l'invisible puissance tient la tête (du baptisé) » (*In Matth.*, hom. L, 3). Voir J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, 10e édition, Paris, 1931, p. 163. Néanmoins, en raison même de la tradition canonique grecque, ces principes ne pourront s'y développer pleinement.

La réalité du baptême n'est pas due à l'addition de l'action divine et de la foi humaine : Dieu seul réalise l'œuvre baptismale. La foi n'intervient qu'indirectement comme réponse normale au don de Dieu. Si cette réponse, et l'appartenance à la communauté visible de l'Église, qui en est l'expression la plus authentique, font défaut, l'action du Christ, efficace par elle-même de l'œuvre du salut, aboutit à un échec. Le baptême est néanmoins donné réellement mais pour le malheur de celui qui l'administre et de celui qui le reçoit.

* * *

Nous pouvons maintenant envisager une réponse à la question posée au début : quand et comment le baptême est-il une pierre de cet édifice qu'est l'Église ? Quel est le rapport à l'unique Église de tout baptême, même conféré en dehors de l'appartenance visible à la société des fidèles ? C'est là, en fait, la question que nous pose la problématique des *vestigia Ecclesiae.*

Parmi les théologiens et historiens protestants de la période libérale, Hans von Soden est le seul, à notre connaissance, à avoir clairement perçu l'enjeu de la controverse baptismale et à prendre nettement le parti de saint Étienne contre celui de saint Cyprien. *Y a-t-il une distinction entre sacrement de Église ?* Ne peut-on résumer la position de l'évêque de Carthage en disant que pour lui l'unique sacrement est l'Église ? [1] Et, s'il en est ainsi, ne faut-il pas dire que dans le cadre de la pensée cyprianiste, le baptême ne constitue pas *par lui-même* un élément de l'Église, mais que, au contraire, toute sa réalité lui vient de l'Église à laquelle il appartient ? Il faut en dire autant, bien entendu, quoique dans une mesure moindre, de tous les cyprianismes mitigés, tels ceux d'Optat et de Basile. Dans ces conditions le baptême n'édifie pas l'Église mais est édifié par elle. Tout ce qui s'opère à l'intérieur de l'institution ecclésiale est réel et principe de sainteté, tout se qui se passe au dehors est inutile et vain.

1. « Wie sich die Aufnahme in die Kirche vollzieht, wird von hier aus zur Formfrage ; die Kirche selbst ist das eigentliche Sakrament » (*Die Ketzertaufangelegenheit*..., p. 41).

Le baptême est une valeur *par lui-même* parce qu'il est *un acte du Christ*. C'est là que réside la justification théologique profonde de la pratique traditionnelle de l'Église latine qui deviendra plus tard la norme pour l'Église entière [1]. Cette dimension verticale qui est celle de la souveraine liberté de Dieu, est la dimension essentielle du baptême. Dieu donne son baptême où et quand il le veut, et par des moyens qui déroutent parfois l'intelligence humaine.

Mais il importe d'ajouter immédiatement que le baptême, comme acte du Christ, est créateur de communauté visible. Dans l'action sacramentelle, l'Église est d'ailleurs déjà intimement associée à l'œuvre de son Époux, quoique d'une façon cachée. Toutefois son action invisible est intérieurement orientée vers la société visible des fidèles. Il n'y a pas, en effet, deux Églises : l'épouse du Christ et la société terrestre. En d'autres termes, il faut dire que la dimension verticale de l'action du Christ tend à susciter et à maintenir la dimension horizontale et historique de l'Église institutionnelle. Si bien que, lorsque ces coordonnées du plan de salut ne se rejoignent pas, l'échec est dû uniquement à l'obstacle humain qui, par son refus, fait dévier l'action salvifique de Dieu.

Même conféré en dehors de l'unité visible, le baptême est donc *par sa nature propre* un élément réel de l'Église du Christ [2]. Aussi son existence en dehors de l'institution ecclésiale apparaîtra toujours, aux yeux du chrétien, comme un paradoxe qui ne peut s'expliquer que par la volonté divine d'amorcer par là un mouvement vers l'unité.

La Sarte-Huy (Belgique),

J. Hamer, O. P.

1. Voir par exemple le can. 4 de bapt. de la Session VII du concile de Trente : « Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti..., non esse verum baptismum : A. S. » (*Denz.*, 860).

2. L'exposé que nous avons fait dans cet article demande à être complété par toute la théologie de l'intention. Le problème, déjà posé par saint Augustin, n'a cependant pas été résolu par lui. Une solution sera trouvée sans difficulté par les auteurs du moyen âge grâce aux lumières nouvelles que la tradition catholique leur fournira. Cfr Pourrat, *La théologie sacramentaire*, chap. VII, pp. 316-361.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — Le 7 juillet, jour de la fête de SS. Cyrille et Méthode selon le calendrier latin, S. S. PIE XII a adressé « à tous les peuples de la Russie » une LETTRE APOSTOLIQUE. Soucieux du sort spirituel du peuple russe et conscient des tribulations auxquelles il demeure sans cesse exposé, le Saint Père souligne l'amour des chrétiens russes envers la Mère de Dieu et les confie tout spécialement à sa protection. On lira ailleurs dans ce fascicule la traduction de ce document pontifical [2].

Au BRÉSIL, les fidèles de rite oriental, qui ne cessent de croître en nombre, relèveront dorénavant d'un seul et même ordinaire, le cardinal-archevêque de Rio-de-Janeiro, Jac. DE BARROS CÂMARA. Ce dernier est autorisé à s'adjoindre un ou plusieurs vicaires généraux pour les différentes communautés orientales du pays. Jadis, elles relevaient de l'ordinaire latin des diocèses locaux, ce qui était parfois de nature à soulever de sérieuses difficultés dans l'administration [3].

Depuis le début de cette année, la *Catholica Unio* d'Allemagne a repris ses publications. *Der Christliche Orient*, fondé en 1936 par le D. Chrysostome BAUR O. S. B., paraîtra désormais sous le titre : *Der christliche Osten*. Outre ce périodique bimestriel, paraît également une revue scientifique trimestrielle, *Ostkirchliche Studien*, dirigée par le Dr. H. M. BIEDERMANN O. E. S. A. Le premier fascicule est dédié à la mémoire du professeur Dr. Georges WUNDERLE, décédé le 7 avril 1950 et premier titulaire d'une chaire pour les études de l'Orient, créée sur sa suggestion à l'université de Wurtzbourg en 1947.

1. Pour les sigles voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr p. 307-309.
3. Cfr *Acta Apost. Sed.* XXXXIV, N° 7-8 (20 mai-3 juin), p. 382-383. Parmi les différents groupements de fidèles orientaux au Brésil, les Ukrainiens sont les plus nombreux (100.000, avec 29 prêtres, 5 paroisses, 108 églises et chapelles, 129 sœurs). Viennent ensuite les Maronites et les Melkites. Cfr *SICO*, 25 avril.

Signalons aussi un autre *In memoriam* que le R. P. Congar consacre au chanoine Albert CRATIEUX, décédé le 9 juillet 1951. Il fut un grand ami de la Russie et était expert dans l'histoire du mouvement slavophile [1].

L'Église russe en URSS. — Au cours d'une interview qu'il a donnée à son retour de la conférence pour la Paix qui se tint à Moscou en mai dernier, le pasteur Alf. JOHANSEN a notamment déclaré que le dimanche il y a trois services religieux de deux heures dans les 55 églises de la capitale russe. Les dirigeants de l'Église orthodoxe russe lui ont affirmé que l'on peut estimer à 225.000 le nombre de ceux qui assistent au culte dominical, ce qui représente environ 3 % de la population de Moscou qui compte en effet environ sept millions En outre des offices du dimanche, il y en a d'autres qui sont célébrés au cours de la semaine, soit le matin soit même parfois le soir [2].

Le nº 3 du *Journal du Patriarcat de Moscou* est consacré au cinquantième anniversaire de prêtrise du patriarche ALEXIS. Il contient une biographie et des photos (p. 5-29). Le nº 4 célèbre le 60e anniversaire de la naissance du métropolite NICOLAS de Kruticy et comporte également une biographie et des portraits (p. 9-21).

Le CALENDRIER pour 1952 du Patriarcat reproduit les portraits de tous les évêques de la hiérarchie russe, 73 au total dont 5 métropolites, 23 archevêques et 35 évêques en Union Soviétique même. Environ 500 étudiants reçoivent leur formation sacerdotale dans les huit séminaires et les deux académies théologiques du pays. Une centaine d'entre eux est ordonnée annuellement ce qui est encore trop peu pour l'immense territoire à administrer qui compte actuellement à peu près 20.000 paroisses. La pénurie de prêtres oblige les évêques diocésains d'ordonner des laïques pieux mais dépourvus de formation théologique. Presque chaque diocèse possède maintenant une ÉCOLE D'ÉTÉ pour ces prêtres.

L'ACTIVITÉ ANTIRELIGIEUSE de la « Société des Études poli-

1. Cfr *VUC*, juillet-août 1952, p. 4-8.
2. Cfr *SŒPI* 6 juin.

tiques et scientifiques » se poursuit sans relâche. Une conférence donnée récemment par Ivan Sidorov et dont le texte a été tiré à 78.000 exemplaires, explique que la religion n'a cessé d'être une idéologie nuisible et réactionnaire :

« Même dans les sermons témoignant d'une certaine bienveillance envers le communisme, on rencontre l'idée que, bien que la vie dans le monde communiste soit belle, elle ne représente néanmoins qu'un bonheur terrestre, passager, vanité des vanités, et ne peut en rien être comparée au bonheur éternel du ciel.

« Il est absolument contraire à l'idéologie et à la morale communiste de prêcher la croyance en une vie au delà de la tombe et dans la nécessité primordiale du salut de l'âme. Ces articles de foi déforment la conception du monde chez le croyant et développent en lui un sentiment d'individualisme extrême qui l'empêche de remplir pleinement son rôle dans le combat communiste (...). Le bras droit du parti communiste dans la lutte pour le socialisme est le Komsomol (mouvement de jeunesse), responsable de l'accomplissement d'une mission d'honneur : former la jeunesse dans l'esprit communiste (...). La grande majorité de la jeunesse soviétique n'est pas contaminée par les préjugés religieux. Elle s'assimile avec succès l'enseignement matérialiste marxiste-léninien sur la nature et la société et ne croit ni à Dieu, ni au diable, ni aux anges. La survivance des vieilles croyances subsiste encore dans certaines consciences... L'influence des superstitions et des préjugés religieux est particulièremenr néfaste chez les enfants, dont la conception du monde commence seulement à se former ».

La brochure recommande de mener auprès des croyants une PROPAGANDE MILITANTE, mais pleine de tact, afin de les attirer sans les effrayer.

Dans une autres conférence, publiée à Moscou par la maison d'éditions « Znanie » (Connaissance) au début de cette année, l'auteur, M. A. TSARITSIN écrit qu'en URSS « les plus profondes racines sociales de la religion ont été extirpées ». — « En URSS — pays de conception d'un monde scientifique — la lutte contre les préjugés religieux fait partie intégrante de l'éducation communiste. »

Émigration. — Récemment nous avons déjà parlé du souhait émis par certains milieux orthodoxes russes de France

au sujet de l'introduction du NOUVEAU STYLE dans le calendrier liturgique. Cette année, la question s'est reposée avec une nouvelle acuité. La réforme ne porterait que sur les fêtes fixes du calendrier car un changement pour le cycle pascal exigerait, dit-on, la convocation d'un concile général. Depuis près de trente ans, le monde orthodoxe grec se sert déjà du nouveau style et ces derniers temps, nous avons à plusieurs reprises signalé l'opposition tenace des « vieux-calendristes » au sein de l'Église orthodoxe en Grèce. Dans l'émigration russe en France, il ne semble pas qu'une telle opposition se présentera et on espère trouver une solution lors de l'assemblée de la juridiction du Patriarcat œcuménique qui se tiendra à Paris en septembre. On peut se demander si, au cas où le nouveau style viendrait à être adopté, l'union entre les trois juridictions ne s'en trouverait pas compromise davantage [1].

Le Métropolite VLADIMIR de Paris a demandé au Patriarche œcuménique de Constantinople à pouvoir procéder à l'élection d'un troisième évêque auxiliaire [2].

En 1949, on avait organisé à Paris des COURS THÉOLOGIQUES pour des FEMMES russes. Le premier cycle vient de se terminer à la grande satisfaction des étudiantes qui, dans la presse russe, ont exprimé publiquement leur gratitude envers leurs professeurs:

« L'inépuisable richesse et la variété de la matière théologique, *écrivent-elles dans une lettre collective* [3], nous ont fait découvrir les phases du développement de la pensée, de la civilisation et de la vie chrétienne depuis le début de cet enseignement qui remonte à près de deux mille ans et qui a formé et inspiré les croyants.

» Les faits démentent l'idée généralement admise que c'est là un domaine réservé au clergé. Bien plus, la théologie a une portée « pratique » dont malheureusement trop peu se rendent compte (...). Les yeux s'ouvrent sur de nouvelles réalités qu'on ne voyait pas tout d'abord ; on procède à une révision des valeurs, à un élargissement de son horizon et des rapports entièrement nouveaux s'établissent avec autrui, avec la vie, avec soi-même ».

Les cours (donnés le soir et suivis assidûment après le travail

1. Cfr Chronique 1952, p. 169-170.
2. Cfr *AA* 17 mai.
3. Cfr *RM*, 2 juillet.

journalier) ont été imprimés. Ils pourront ainsi servir à d'autres centres de l'émigration à l'étranger.

Alexandrie. — Une déclaration faite à la presse au sujet du MARIAGE par le patriarche d'Alexandrie a suscité quelques troubles dans les consciences orthodoxes. En raison de la faillite du mariage religieux et du nombre croissant des divorces, surtout depuis la dernière guerre, le Patriarche CHRISTOPHORE voudrait proposer à la réunion pan-orthodoxe, dont il espère la convocation pour bientôt, d'admettre le mariage civil qui serait un « mariage à l'essai ». Le mariage religieux ne serait célébré que plus tard, du consentement éprouvé des partenaires. Répondant à un article paru dans le journal *Nea*, d'Athènes, *Pantainos* du 24 mai tente de mettre les choses au point. Le journal du patriarcat d'Alexandrie note tout d'abord que ce n'est que depuis le Xe siècle que l'Église orthodoxe exige la cérémonie religieuse comme élément essentiel de la légitimité du mariage. La proposition du patriarche doit être comprise dans le cadre de la législation civile actuelle relative au mariage : les divorces sont accordés avec une grande facilité et leur nombre atteint 25 % des mariages. Il est peu probable que ces explications donneront satisfaction a ceux qui combattent ce projet qui, selon *Nea*, « va à l'encontre des traditions séculaires de l'Église orthodoxe ».

Allemagne. — A FLENSBOURG, où s'est tenue fin avril l'assemblée du Synode général luthérien allemand, on a fait une DÉCLARATION au sujet des problèmes exégétiques soulevés par le prof. Rudolf BULTMANN [1]. Trois rapports ont été faits à ce sujet (par le Rector D. MERZ, les prof. D. WENDLAND et D. KÜNNETH).

« Ces rapports ont nettement révélé que les problèmes dont il s'agit sont au cœur même de la prédication chrétienne. Le Synode voit avec une grande inquiétude le danger que dans l'enseignement et la prédication l'action rédemptrice de Dieu soit amoindrie, voire même abandonnée... Le Synode ne peut, pour l'instant, se prononcer

1. Cfr Chronique 1951, p. 365-366.

en détail sur la question de la démythologisation. Il demande à la conférence des évêques du VELKD (l'Union des Églises luthériennes allemandes) d'éclaircir les questions vitales ainsi posées. Il attend des évêques et de ceux qui enseignent au sein de l'Église qu'ils fassent tout ce qui est en leur pouvoir pour que la Parole de Dieu soit, dans la prédication et dans l'enseignement, exposée avec exactitude et rendue accessible aux hommes de notre temps. »

Certaines parties d'une « DISCIPLINE ÉCCLÉSIASTIQUE » contenant une section sur la confession et l'absolution ont été adoptées. Le bulletin de presse évangélique de Bethel (2 mai) écrit à ce propos :

« Luther n'a jamais aboli la confession ; néanmoins elle a été dans une grande mesure perdue par les Églises de la Réforme, en particulier au siècle des lumières. La résolution adoptée à Flensbourg est destinée à porter remède à cette déficience qui se fait particulièrement sentir aujourd'hui, tout en n'imposant naturellement aucune obligation aux Églises individuelles. »

Toutefois, le caractère spécifiquement sacramentel que l'Église catholique attribue à la confession n'entre pas en considération ici : le principe réformé du sacerdoce de tous les croyants demeure en vigueur : « Tout chrétien approché par un frère dans la détresse » peut recevoir la confession de celui-ci. Mais pasteur ou simple fidèle sont tenus au secret de la confession.

En outre, une nouvelle réglementation liturgique est mise à l'étude : elle ne laissera plus les services religieux à la discrétion des ministres et des fidèles [1].

Angleterre. — Les accusations lancées contre les troupes anglo-américaines en Corée par le remuant Dr. Hewlett JOHNSON, doyen du chapitre de Cantorbéry ont suscité de vives protestations aux deux Chambres. On y a même demandé la destitution du prélat de son office. En juillet, le Dr. FISHER, Primat de l'Église d'Angleterre, a fait, à ce propos, devant la chambre des Lords un discours aussi ferme que prudent. Tout en dé-

1. Cfr *SŒPI*, 9 mai ; *HK*, mai, p. 354-356 ; juin, p. 409. On remarquera que certains éléments acquis au sein du Mouvement Foi et Constitution et exposé notamment dans le Rapport de Lund sur les *Formes du Culte*, trouvent ici déjà une application sur le plan pratique.

plorant les indiscrétions regrettables du doyen, qui par son attitude compromet le siège même de Cantorbéry, le Primat a expliqué que le Dr. Johnson n'a commis aucune infraction sanctionnée par le droit canon ou par la loi civile. Il a déclaré que le doyen est un « supplice » qu'il vaut mieux tolérer plutôt que de renoncer au droit précieux de la liberté de parole. Sa Grandeur a exhorté la presse à ne pas faire le jeu du doyen en lui donnant une si grande publicité.

L'Église anglicane donne parfois de beaux exemples d'auto-critique et d'humilité en reconnaissant ses propres misères. Mais les bornes de la décence ont été dépassées, semble-t-il, dans la préface de la dernière édition du *Crockford's Clerical Directory*. On y critique âprement l'épiscopat anglican, qu'on accuse d'être trop nombreux en proportion du nombre des simples prêtres et des fidèles ; de manquer de formation intellectuelle et de zèle apostolique ; de trop battre le pavé du monde et même de s'affubler d'ornements inconvenants ; d'orner leur signature épiscopale du signe de l'addition(+) alors qu'un signe négatif (—) leur conviendrait beaucoup mieux. D'autres part, plusieurs évêques, y compris l'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres, ont sévèrement blâmé ceux qui se plaisent à chaque occasion à décrier leurs pasteurs.

Ces temps derniers, l'Église anglicane s'est beaucoup occupée du ministère de la guérison des malades, se rappelant que Jésus-Christ a chargé ses disciples de le faire, autant que de prêcher l'Évangile ou d'initier les fidèles. La CONFRÉRIE *(guild)* DE ST. RAPHAËL a pour but d'accomplir cette œuvre de miséricorde en usant de la prière, de l'imposition des mains et de l'onction avec l'huile bénite. Au cours de ses réunions, la hiérarchie s'est montrée fort favorable à ces activités qui, paraît-il, ont eu des effets heureux.

Les évêques se sont aussi beaucoup occupés de la question des VOCATIONS SACERDOTALES. Le dimanche de la Sainte-Trinité, des lettres pastorales des archevêques de Cantorbéry et d'York ont été lues dans toutes les églises en vue de les promouvoir. Non seulement, moins de jeunes gens se sentent appelés à la prêtrise que dans le passé, mais dans la presse ecclésiastique on rencontre souvent des plaintes que dans les séminaires et dans

les commissions pour le choix des ordinands, on est devenu beaucoup plus exigeant depuis la guerre. Il en découle que le nombre du clergé paroissial est tout à fait insuffisant pour les besoins du ministère des âmes. Un autre handicap sérieux vient de ce que les émoluments sont en dessous du nécessaire pour vivre actuellement.

Cet été, la communauté de la Résurrection de MIRFIELD a célébré le soixantième anniversaire de sa fondation et le fameux couvent de Sainte Marie à WANTAGE son centenaire. L'abbaye bénédictine anglicane de NASHDOM a été durement éprouvée par la perte de son prieur, Dom Grégoire DIX, un des liturgistes les plus renommés de notre époque.

M. Pierre ANSON, écrivain catholique bien connu, a publié récemment des articles sur la célébration de l'office divin dans les communautés religieuses anglicanes, tant d'hommes que de femmes. Il a noté le fait remarquable que presque toutes ces communautés, même les plus actives, récitent l'office divin au chœur, soit en entier, soit en partie et que les communautés qui au début de leur existence s'occupaient beaucoup d'œuvres extérieures tendent à devenir de plus en plus contemplatives et concentrées sur l'*opus Dei*[1].

La CONFRATERNITY OF UNITY a célébré son jubilé d'argent. Son organe *Réunion* de décembre 1951 donne un aperçu de son histoire. *Irénikon*, qui — comme on le rappelle dans cette note — fut un des premiers à saluer cette œuvre il y a vingt-cinq ans, adresse cette fois encore ses meilleurs vœux à la Confraternité et la félicite pour son influence bienfaisante dans le passé.

Arménie grégorienne. — S. S. GARÉKINE I, catholicos arménien de Cilicie est DÉCÉDÉ le 20 juin à Antilias (Liban) à l'âge de 85 ans. Personnage fort en vue, le vénérable prélat, qui a dirigé aussi un certain temps les diocèses arméniens aux

1. Cfr Peter F. ANSON, *A Prayer-Bond with Anglicans*, dans *Worship*, mai 1952, p. 293-297 ; Id., *Lex orandi-Lex credendi*, dans *Unitas* (ed. ital.), mars-avril, p. 38-43. Ces articles feront partie d'un volume que l'auteur prépare sur l'histoire et les activités de ces mêmes ordres et congrégations.

États-Unis et au Canada, était connu à la fois pour son zèle apostolique et ses travaux scientifiques, notamment d'archéologie et d'érudition. On s'attend à ce que l'élection de son successeur soulèvera certains problèmes car les communautés de la diaspora considèrent que le catholicos Georges VI d'Etchimiadzine (Arménie soviétique) est trop peu indépendant de son milieu. Tandis que d'un côté, dans les communautés arméniennes de Syrie, Liban et Chypre, on estime le moment venu de rompre avec le catholicat d'Etchimiadzine, de l'autre on compte beaucoup sur le futur titulaire pour maintenir l'union avec le centre historique de la chrétienté arménienne et pour resserrer les liens entre les divers groupements du Proche-Orient.

Mgr Serovpé Manoukian, vicaire patriarcal des Arméniens de Paris, vient d'être nommé par S. S. le Catholicos d'Etchimiadzine, délégué apostolique pour l'Europe.

Athos. — Les projets de réorganisation de la Sainte Montagne [1] sont petit à petit mis à exécution. L'école Antonias commencera son activité à la prochaine rentrée scolaire. Le département des Cultes a inscrit 50 millions de drachmes à son budget pour la restauration des monuments d'art byzantin et 30 millions pour la conservation des trésors et manuscrits des monastères [2]. Le Saint-Synode s'est occupé du renvoi à l'Athos des moines hagiorites séjournant dans les éparchies, mesure devenue nécessaire à la suite du nombre décroissant des moines sur la Sainte Montagne [3].

Bulgarie. — L'Exarchat demeure encore sans titulaire. Les Métropolites Michel, Païsie et Cyrille se sont succédés en peu de temps en tant que pro-présidents du Saint-Synode. Les deux derniers sont actuellement emprisonnés. L'érection d'un nouveau patriarcat, prévue par les nouveaux statuts de l'Église orthodoxe bulgare de 1951, ne s'est, jusqu'ici, pas encore réalisée. Parmi les centaines de clercs orthodoxes qui furent victimes du régime communiste depuis son avènement en septembre

1. Cfr Chronique 1952, p. 58-60.
2. Cfr *Katholiki*, 30 mai.
3. Cfr *E* N° 11 (15 mai).

1944, on compte l'higoumène du célèbre monastère de Rila, décédé récemment en prison.

Constantinople. — En suite des visites du patriarche œcuménique et des souverains héllènes à Ankara et de la visite du premier ministre turc au Phanar (résidence du Patriarche), la presse religieuse grecque émit des espoirs teintés de quelque audace. Le quotidien *Akropolis* (Athènes) ayant suggéré au nom de l'amitié gréco-turque le retour de Sainte-Sophie au culte chrétien, cette initiative a suscité un tollé général dans la presse turque. Le journal *Yeni Sabah* réagit contre la suggestion grecque et déplora que Sainte-Sophie ait été soustraite au culte musulman pour devenir un musée. *Pantainos* [1] a formulé trois souhaits : 1° l'abolition de l'Église dissidente turco-orthodoxe du Papas Euthyme [2] ; 2° l'autorisation du port en public de l'habit clérical au même titre que le clergé musulman qui peut librement porter le sariki [3] ; 3° le rétablissement de l'ancien privilège de l'Église relatif au statut personnel des grecs orthodoxes pour les procédures devant les tribunaux.

Grèce. — L'Église orthodoxe de Grèce demeure soucieuse du problème de la PÉNURIE DU CLERGÉ PAROISSIAL. Au cours de sa session du 3 juin dernier, le Saint-Synode a adressé une demande au Département des Cultes (section du ministère des Cultes) tendant à voir intervenir une loi autorisant l'ordination sacerdotale des professeurs laïcs. On sait qu'actuellement, ce

1. Cfr *P*, N° 19 (1 juillet).
2. Établie en 1924, avec le turc comme langue liturgique.
3. La nouvelle selon laquelle le gouvernement aurait déjà cédé sur ce point (cfr Chronique 1952, p. 60) fut prématurée. Un correspondant nous écrit que S. B. le Patriarche MAXIMOS IV, se trouvant au mois de mai en visite dans l'Éparchie d'Alep, avec une suite composée de quelques-uns de ses évêques, demanda au Consulat de Turquie à Alep un visa l'autorisant avec sa suite à passer une journée en territoire turc pour visiter Antioche. Malgré la bonne volonté de sa part, le Consul, après s'être référé téléphoniquement à ses supérieurs à Ankara, a déclaré qu'il pouvait donner volontiers le visa d'entrée mais qu'il était obligé de faire savoir, que d'après les lois vestimentaires en vigueur, seul le Patriarche était autorisé à porter l'habit religieux, tous les autres devant porter l'habit civil, même si l'on ne devait passer que quelques heures à Antioche.

sont presque tous des laïcs qui enseignent la religion et qui, si une telle loi n'intervient pas, perdraient leur situation. Il a également été précisé au cours de la session du 20 juin que les professeurs de religion qui abandonneraient ou seraient relevés de la prêtrise perdraient, ipso facto, leur place de professeur : ceci sans doute pour prévenir des vocations sacerdotales irréfléchies [1].

Au Congrès des théologiens grecs orthodoxes à Athènes de l'an dernier (3-5 juin 1951) un des principaux points discutés fut celui de la FORMATION DU CLERGÉ. Parmi les nombreux assistants il y eut peu d'ecclésiastiques. Le métropolite SPYRIDON n'hésita pas à accuser le gouvernement comme coupable du manque de formation du clergé. Selon lui, non seulement l'État ne favorise pas cette formation mais il y apporte des entraves. M. PHYTRAKIS, directeur du département des Cultes, eut du mal à défendre le point de vue du gouvernement. A diverses reprises, il fut interrompu par le vieux métropolite qui stigmatisa la promulgation des lois inopportunes à propos desquelles l'Église n'avait même pas été consultée. Un autre évêque constata que dans son diocèse, l'organisation de l'enseignement était nulle alors que l'État exige des candidats à la prêtrise une préparation spéciale. On reproche enfin à l'État d'avoir mis l'Église dans une situation matérielle des plus précaires [2]. M. TREMBELAS, professeur à la faculté théologique d'Athènes et dirigeant du mouvement « Zoï », s'est livré à une autocritique assez sévère. Reprochant aux étudiants des facultés théologiques de fuir le sacerdoce, il a dit : « Messieurs, si le clergé n'est pas formé, c'est à nous, théologiens, qu'en incombe la responsabilité : au lieu de nous dévouer à l'Église dans la fonction de prêtre, nous préférons la vie plus facile du laïc ». La discussion fut close par la résolution de nommer une commission de théologiens avec mission d'« établir un projet détaillé relatif à la formation du clergé ». Les décisions de juin dernier en sont probablement les premiers résultats pratiques.

M. KERAMIDAS, directeur de la petite revue « progressiste »

1. Cfr *E*, N° 13 (15 juin).
2. Cfr Chronique 1952, p. 173.

Enoria (Paroisse) dont nous avons déjà fréquemment fait mention, devait prendre la parole. Peu de jours avant l'ouverture du congrès, l'archevêque d'Athènes y opposa son veto. Pour quand même faire entendre sa voix, M. Keramidas publia sa conférence. Il y déclare que sur les 7.150 prêtres orthodoxes du royaume de Grèce, 870 seulement sont suffisamment formés alors que les 6.280 autres n'ont reçu qu'une formation rudimentaire, parfois insuffisante au point de ne pouvoir lire correctement les textes liturgiques. Il s'attaque à la négligence de l'épiscopat et à son attitude réactionnaire envers les efforts de ceux qui tentent de porter remède à cet état des choses [1].

La presse religieuse grecque revient encore sur les recommandations à la RÉSERVE envers les assemblées du mouvement œcuménique. Rappelant l'attitude d'abstention de l'Église catholique, le métropolite CHRYSOSTOME de Zante demande que l'on n'y délègue que des théologiens laïcs et en qualité d'observateurs seulement [2]. Le métropolite IRÉNÉE de Samos a publié un mémoire pour le Synode sur la position de l'Église orthodoxe grecque envers le Conseil œcuménique des Églises. Selon lui, le Conseil repose sur une base antitrinitaire et — à part peut-être pour l'Église anglicane — il ne peut être question d'« Églises » dans son sein [3].

Signalons aussi l'article du prof. BRATSIOTIS : *Le patriarcat œcuménique et le mouvement œcuménique*, dans *Ekklesia*, nº 13 (15 juin).

Pays-Bas. — Le *Hilversum's Convent*, groupe de pasteurs et de laïcs de l'Église réformée de Hollande, fait des efforts de plus en plus grands en vue de l'instauration de l'« ordination épiscopale ». S'étant récemment adressé à ce propos au Synode général [4], il a reçu une réponse négative. L'« ordination supplémentaire » n'est pas admise par l'Église de Hollande. Mais les questions du ministère et de l'intercommunion demeurent à l'étude. Cette réponse n'a pas satisfait le *Convent* qui a adressé

1. Cfr *Het Christelijke Oosten en Hereniging*, avril 1952, p. 292 ss.
2. Cfr *Enoria*, Nº 136 (15 mai).
3. *Id.*, nº 137 (5 juin).
4. Cfr Chronique, 1952, p. 63.

une déclaration au Synode. Il y est dit « qu'en obéissant à l'Écriture Sainte, le *Convent* poursuivra ses efforts en vue de la restauration du ministère apostolique. Il compte aussi apporter sa propre contribution aux investigations sur la nature du ministère »[1].

Roumanie. — L'Église orthodoxe roumaine se laisse inféoder moins facilement à l'État que celle d'URSS. Plusieurs évêques résistants ont été contraints de démissionner de leur charge et ont ensuite été relégués au monastère de Neamțu[2]. Le nombre des sièges épiscopaux, de même que celui des académies théologiques et des séminaires, a été réduit. Les prisons et camps de concentration contiennent beaucoup de prêtres qui refusent de coopérer à l'asservissement de l'Église au régime politique. Nombreux sont aussi ceux qui refusent de faire de l'agitation contre les chrétiens non orthodoxes. C'est en particulier contre l'Église romaine que se poursuit la lutte, comme en témoigne p. ex. la revue *Ortodoxia* du patriarcat roumain, dans son numéro d'octobre-décembre 1951 qui a pour titre *Le césaropapisme catholique romain*. La teneur et le ton de ces articles révèlent à suffisance d'où vient le vent. — Le patriarche Justinien (Marina) qui depuis juin 1948, date de son installation, avait fait preuve d'un grand esprit de concession envers les exigences des dirigeants du pays, semble manifester aujourd'hui un certain raidissement. Jadis, on lui avait déjà reproché de ne pas sévir avec assez d'énergie contre les prêtres qui refusaient de lire *in extenso* ses lettres pastorales (au début de l'année, la police avait arrêté un groupe de 154 prêtres de ce chef). Maintenant, Radio-Moscou attaque le patriarche disant que « c'est un fait avéré qu'il s'est longtemps et obstinément opposé au rétablissement de rapports normaux entre l'Église et l'État... Le peuple roumain démasquera impitoyablement les desseins des ennemis du peuple et du haut clergé réactionnaire ». Cette disgrâce risque donc d'avoir encore d'autres effets.

1. Cfr *PNHK*, 2 août.

2. Pour quelques détails et noms cfr *Dans l'Esprit et la Vérité* (Paris), 1952, N° 5, p. 6-9.

Au monastère de Méanțu a été installé, depuis 1948, un SÉMINAIRE MONACAL sous la direction de l'évêque vicaire Pavel Serpe et des archimandrites Benedict Ghiuș et Nicodème Sachelarie [1]. Les 15 premiers élèves ont réussi leur examen final, après trois ans de cours et deux mois de travail artisanal. Ils sont appelés à former des cadres monastiques « dans l'esprit de l'État ». L'autre séminaire monacal se trouve au monastère de Curtea de Arges (Métropole d'Olténie). A côté de ceux-ci, il n'existe que trois instituts théologiques, à Bucarest, Sibiu et Cluj, alors qu'autrefois chaque diocèse avait le sien. Deux « monastères monacaux » sont destinés aux moniales : ceux d'Agapia et de Hurezu.

En juillet 1951, lors de son séjour à Moscou, le Patriarche a fait visite à M. G. KARPOV, président de la commission des affaires ecclésiastiques. Voici ce qu'il a dit alors à cette occasion :

« Sous toutes ses formes, nous aidons l'action du gouvernement car nous sommes conscients et convaincus que le régime socialiste ne poursuit pas d'autres but qur la réalisation d'une vie meilleure et plus heureuse pour le monde ouvrier, soucieux de vivre en paix et en bonne intelligence avec tous les peuples. Dans ce dessein, j'ai fondé dans le cadre de l'Église orthodoxe roumaine différents ateliers et plus de 30 coopératives d'art et métiers, où travaillent plus de 6.000 moines et moniales. Ils achèvent chaque jours divers produits qui sont achetés par l'État, soit pour la consommation interne, soit pour l'exportation. De cette façon, on atteint deux objectifs importants, savoir :

1° J'ai assuré la subsistance des moines et des moniales, leur organisation en communauté monastique se justifiant par le complément naturel et harmonieux du travail avec la prière.

2° J'ai prouvé notre dévouement envers l'État en lui procurant des produits préparés dans nos ateliers ; certains de grande valeur artistique qui sont aussi exportés ; d'autres, de première nécessité, destinés par les magasins de l'État à la consommation intérieure ».

Ajoutons que le 5 octobre 1950, le Saint-Synode a décidé d'instituer le régime de la VIE CÉNOBITIQUE dans tous les monastères du territoire du patriarcat roumain, suivant le canon 6 du

1. Pour ces détails cfr *Biserica Ortodoxă Română*, 1951, N° 7-9.
2. *Ibid.*

Synode de Constantinople (862), inscrit dans l'art. 83 du nouveau statut de l'Église orthodoxe roumaine. Toute la propriété privée des moines et des moniales est devenue propriété commune de leurs monastères respectifs ce qui, ici, a mis fin à la forme « idiorythmique » que connaît le monachisme oriental.

Yougoslavie. — Par 14 voix contre 4 les évêques orthodoxes ont décidé de ne pas reconnaître l'Association (« progressiste ») des Prêtres orthodoxes serbes. Le patriarche Vincent était du nombre de ceux qui se sont abstenus au vote. *Borba*, l'organe officiel du Parti, s'est surtout montré monté contre l'attitude agressive du Métropolite Arsène de Montenegro : « Notre peuple ne peut pas permettre cette hostilité d'un groupe d'évêques ». Ici comme ailleurs, l'élite du clergé lutte désespérément contre la marée montante de l'athéisme militant qui s'extériorise surtout dans la lutte pour l'éducation de la jeunesse.

Relations interorthodoxes.

Nous avons déjà signalé que le patriarche œcuménique Athénagore avait l'intention d'ajourner *sine die* la convocation d'un synode panorthodoxe dont il fut beaucoup question depuis deux ans [1]. On sait que le patriarche Christophe d'Alexandrie est fort partisan d'un tel synode, mais interrogées, toutes les autres Églises ont répondu au patriarche Athénagore que le moment n'était pas encore venu de convoquer pareille assemblée.

Le *Journal du Patriarcat de Moscou* [2] a publié la réponse du Patriarche Alexis à une lettre que le Patriarche œcuménique lui avait envoyée en septembre 1951 au sujet de la question polonaise [3]. Avec force détails, le patriarche Alexis fait l'historique de l'Église orthodoxe de Pologne depuis 1918, à l'effet de combler « l'information insuffisante » du siège œcuménique et dans l'espoir que cette lettre « dissipera une fois pour toutes les malentendus » et « établira l'accord dans nos relations com-

1. Cfr Chronique 1952, p. 70.
2. Cfr *ŽMP*, 1952, N° 2 (février), p. 4-9 ; *Golos Pravoslavija* (Berlin), N° 2, p. 9-15.
3. Cfr Chronique 1951, p. 68.

munes avec l'Église orthodoxe polonaise ». Cette lettre est datée du 25 janvier 1952 et rèvèle que Constantinople n'est pas encore prête à céder.

Relations interconfessionnelles.

Entre catholiques et autres chrétiens. — L'instruction *Ecclesia Catholica* sur le mouvement œcuménique (20 décembre 1949) avait recommandé aux évêques de tenir leurs fidèles au courant de ces questions, même par des lettres pastorales. Cette recommandation a trouvé une première réalisation dans une longue lettre pastorale que l'évêque de Mayence, Mgr Albert Stohr, a adressée le 22 mai (fête de l'Ascension) à son clergé et notamment à ceux de ses prêtres qui ne purent assister aux journées d'études organisées par l'évêque dans son diocèse durant la semaine de Pentecôte.

La lettre constate que deux guerres mondiales ont accru singulièrement parmi les chrétiens le désir de l'unité et le sentiment de la culpabilité. Il relève et salue comme les signes d'un temps nouveau plusieurs symptômes d'un renouveau théologique et liturgique dans le monde non catholique. Cependant la lettre met aussi en garde contre de faux espoir en notant divers points qui font encore obstacle à l'union. Les prêtres sont invités à suivre avec intérêt les travaux du mouvement œcuménique. « Ici l'appel s'adresse à toute notre vigilance spirituelle et à toute notre charité »[1].

Chrétiens orientaux. — Au cours du Congrès eucharistique de Barcelone, la journée du samedi 31 mai fut plus spécialement consacrée à l'intention de l'Unité chrétienne. Le nombre considérable des auditeurs qui suivirent les travaux de cette journée est un signe de l'intérêt toujours grandissant que soulèvent les questions de l'Orient chrétien. L'ensemble des rapports fut excellent. L'assemblée a particulièrement applaudi une intervention spontanée de S. Exc. Mgr Calavassy d'Athènes. En quelques paroles venues du cœur, l'évêque a souligné l'étroite parenté chrétienne qui unit les chrétiens occidentaux à leurs

1. Cfr *HK*, 1952, juillet, p. 463-466.

frères d'Orient ainsi que l'héroïsme et la sainteté de ces martyrs pour la foi. S. Exc. rappela le sacrifice des prêtres grecs martyrisés, même crucifiés, durant les troubles de ces derniers temps. Au cours de ce congrès des Liturgies selon les divers rites orientaux furent célébrées. Des semaines à l'avance, les fidèles avaient été préparés par des conférences et des instructions. A plusieurs reprises, il fut fait mention du Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893 pour marquer le chemin parcouru depuis lors, spécialement quant à l'intérêt que prennent actuellement les chrétiens occidentaux aux choses de l'Orient chrétien.

Signalons dans *Dieu Vivant*, nº 21, p. 17-31 : L. BOUYER, *Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine.*

Protestants. — Sous les auspices du comité interconfessionnel de jeunesse, la jeunesse méthodiste de ROME a organisé cette année des conférences sur le catholicisme. Ces conférences font partie d'un cycle d'études œcuméniques qui ont débuté l'an dernier. Cette année-ci, plusieurs personnalités catholiques ont consenti à exposer le sens de la liturgie, de la doctrine et de la structure de l'Église romaine. Ces conférences furent suivies de discussions permettant un supplément d'information, sans polémique. Le programme était le suivant : *L'Église catholique — Organisation et structure interne* (Dr. C. GRAZIANI) ; *L'âme de la liturgie* (Prof. C. CARRETTO) ; *Foi et science* (Prof. L. GEDDA) ; *L'Église catholique autorité et liberté* (Prof. M. LACALAMITA) [1].

La revue *Presbyterian Life* publie les résultats d'une enquête menée par M. Henry M. Lc. CORKLE sur l'oppression des protestants en COLOMBIE. « Avec grand soin » et sur des déclarations attestées sous serment, 450 cas survenus entre le 31 décembre 1951 et le 30 avril 1952 ont été examinés [2]. Le service de presse protestant néerlandais transmet cependant une information selon laquelle plus de la moitié des pasteurs de Colombie (où sur une population de 11 millions d'habitants on compte 25.000 protestants) sont des adventistes nord-Américains, ce qui expliquerait en grande partie le mouvement d'opposition qui ne serait pas avant tout de caractère religieux [3].

1. Cfr *SŒPI*, 20 juin.
2. *Id.*, 6 juin.
3. Cfr *PNHK*, 2 août.

Dans leur mandement de Carême de cette année, les évêques du Brésil ont posé la question : « Comment expliquer que les protestants du Brésil gagnent de nouveaux adeptes ? » Ils en attribuent la cause à l'« effrayante ignorance religieuse des fidèles ». L'éducation religieuse de ceux-ci se limite pratiquement à la préparation de la première communion. Puisqu'il n'y a que 6 000 prêtres pour les 50 millions habitants du pays, les laïcs sont invités à se mettre, à la disposition des évêques pour l'instruction de la religion [1].

Quelques articles : P. Fransen, S. J., *Hans Asmussen's « Via Media »*, dans *Bijdragen* (Nimègue-Anvers) XII (1951), nº 4, p. 345-352 ; du même, *De middenpositie van H. Asmussen in de sacramentenleer en de Mariologie*, Ibid. XIII (1952), nº 1, p. 44-64.

A. Nijman, *L'activité missionnaire protestante en 1951*, dans *Église vivante*, 1952, nº 1, p. 114-128 et nº 2, p. 238-246 (Cet article est annoncé comme suit : « Intéressons-nous aux efforts déployés à nos côtés par nos frères dans le Christ ; nous n'en sentirons que mieux la douleur de la désunion et la nécessité d'y chercher remède »).

Heinrich Schlier, *Die Einheit der Kirche*, dans *Hochland*, avril 1952, p. 289-300.

Orthodoxes et autres chrétiens. — *Ortodoksia* 1952, nº 1, publie un sermon de Mgr Cassien (Bezobrazov) sur l'Unité chrétienne, prononcé le 12 février 1951 à l'Institut Saint-Serge à Paris.

Après avoir parlé, avec une pointe de désillusion, du travail œcuménique qui s'est accompli par le passé dans les différents milieux chrétiens, l'orateur aborde les espoirs pour l'avenir, notamment en ce qui concerne l'intercommunion. Malgré la prière commune existant depuis des années, l'intercommunion demeure exclue avec les protestants. « Et avec les catholiques ? » C'est à titre d'information que nous faisons suivre ici la dernière partie du discours : « Je sais que ce que je vais dire se heurtera à une opposition de tous les côtés, du côté catholique aussi bien que du côté orthodoxe, sans parler des Protestants. Je suis persuadé qu'en principe l'intercommunion entre Orthodoxes et Catholiques est possible. Ce n'est que la question de discipline qui la rend impraticable [2]. Elle

1. Cfr *HK* avril, p. 304.
2. Il faut remarquer toutefois que, du point de vue catholique, l'intercommunion ne serait question de discipline que si l'accord dogmatique était pleinement reconnu.

est possible parce que la validité du Sacerdoce et des Sacrements est mutuellement reconnue des deux côtés et parce que la conception de l'Eucharistie est des deux côtés, dans son essence, la même : Celle du Seigneur réellement présent dans la Sainte-Cène. Vous direz que l'intercommunion est irréalisable. Oui, elle l'est. Je ne parlerai pas des Protestants qui diraient qu'elle compromettrait l'unité croissante du monde chrétien. Ils auraient tort de le dire. Mais il s'agit ici d'une action bilatérale, entre Orthodoxes et Catholiques, et c'est de leurs réactions seulement qu'il pourrait être question. Elles ne seraient pas favorables non plus : et ceci des deux côtés. Le moment n'est pas propice. J'ai bien parlé des défaillances de l'esprit d'unité. Les Catholiques demanderaient notre soumission à la juridiction du Pape, ce qui nous est absolument impossible. Et du côté orthodoxe il existe des rancunes encore brûlantes ; il se trouve même des zélateurs qui exigeraient des Catholiques qu'ils soient rebaptisés pour être unis à l'Église Orthodoxe.

» Oui, ce que je propose est une utopie. Mais il est important quelquefois de montrer le but et de prononcer la parole décisive. La parole est un fait. Elle peut soulever une opposition unanime, mais une fois prononcée, elle continue à vivre et elle finit par porter son fruit : quelquefois après de longues années.

» Je sais seulement que l'unité qui serait accomplie par l'intercommunion serait un bienfait immense en face des forces du mal qui déchirent le monde. Elle exclurait de la part de l'Église catholique tout prosélytisme dans les milieux orthodoxes et mettrait fin, parmi les Orthodoxes, à la polémique anticatholique. Plus encore : cette unité une fois acquise créerait inévitablement un centre de rassemblement pour tout le monde chrétien. Les Protestants, au lieu d'être rejetés dans le sens opposé, seraient irrésistiblement attirés vers ce noyau du Christianisme uni. Et c'est l'Orthodoxie qui serait —, au milieu des Catholiques et des Protestants — la clé de voûte et le principe d'équilibre dans ce christianisme universel» (p. 40-44).

Anglicans et autres chrétiens. — Les échanges d'idées au sujet du rapport *Church Relations in England* se poursuivent, sans trop d'enthousiasme, dirait-on, mais avec beaucoup de bonne volonté. Fin avril, lors de leur congrès qui s'est tenu sous la présidence du Canon R. W. Howard les evangelicals de l'Église d'Angleterre se sont prononcés sur cette question. On admet que l'épiscopat historique doit être maintenu comme

étant l'expression et la sauvegarde de l'unité et de l'universalité de l'Église. Mais on est d'avis que cette conviction peut aller de pair avec l'autre conviction, suivant laquelle les fonctions régulières *(ministries)* des Églises non-épiscopales sont « des fonctions réelles de la Parole et des Sacrements du Christ dans l'Église universelle ». L'accès sans réserve à la Communion devrait être en usage pour arriver progressivement à la pleine intercommunion. En attendant la réunion finale avec toutes les Églises libres, on estime le temps venu de s'approcher dès maintenant de l'Église méthodiste du pays [1].

A la conférence des MÉTHODISTES tenue à Preston le 16 juillet et présidée par le Dr. Harold ROBERTS, ce dernier a également souligné que le problème crucial est celui de l'épiscopat, disant que les méthodistes ne peuvent partager l'idée d'un bon nombre de leurs amis anglicans suivant laquelle l'épiscopat appartient à l'« *esse* » de l'Église. Les méthodistes, dit-il, ont essayé de comprendre l'importance de l'épiscopat dans l'Église d'Angleterre, mais ils ne pourront pas rompre leurs liens avec les groupements non épiscopaux pour entrer en intercommunion avec l'Église anglicane. Avant de prendre une décision finale à ce sujet, l'on attendra que l'Église d'Angleterre ait fait la déclaration officielle annoncée par l'archevêque de Cantorbéry [2].

Le 13 mai, à Westminster, le Dr. Leslie COOKE, secrétaire général de l'UNION CONGRÉGATIONNALISTE d'Angleterre et du Pays de Galles, a abordé la même question. Tout en appréciant les suggestions de l'archevêque de Cantorbéry en vue d'une attitude nouvelle devant le problème de l'unité chrétienne en Angleterre, il constate l'existence des plus graves difficultés à introduire dans le congrégationnalisme une forme d'épiscopat qui satisfasse toutes les tendances de l'Église d'Angleterre. « En toute honnêteté, nous ne pouvons dire que nous l'accueillons (le rapport) volontiers, et nous ne pouvons prendre l'initia-

1. Cfr *CEN*, 2 mai, l'article sous le titre significatif : « La foi est plus importante que le ministry », et le discours de l'évêque anglican C. M. CHAVASSE de Rochester.
2. Cfr *CT*, 18 juillet.

tive de le recommander dans l'espoir que nous puissions y trouver un fondement ferme d'unité »[1].

Relations avec l'Église presbytérienne d'Écosse. — En mai dernier, cette question a été étudiée par la CONVENTION de Cantorbéry. Elle avait pris pour base le rapport précédemment publié sur les *Relations between the Church of England and the Church of Scotland.*La proposition du rapport relative à l'échange des prédicateurs a été sensiblement modifiée en ce sens que les ministres de l'Église presbytérienne d'Écosse peuvent être invités à prêcher dans les églises anglicanes sur le territoire de la province de Cantorbéry, mais seulement à des services autres que la Sainte Communion, et pour autant qu'au jugement de l'évêque une telle permission puisse favoriser l'idéal de la réunion des chrétiens. Cette précision a été faite à la suite d'un mémorandum que les évêques de l'Église épiscopale écossaise a envoyé à l'archevêque de Cantorbéry[2]. L'autre point de rapprochement concerne l'admission, dans certains cas, à la sainte communion dans l'Église d'Angleterre de membres baptisés de l'Église d'Écosse (établie).

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — L'assemblée de la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE qui s'est tenue à HANOVRE, s'est terminée le 3 août[3]. Entre autres résolutions, il a été décidé de créer un département de théologie de la Fédération dont la tâche principale sera de coordonner le travail des Églises luthériennes dans le domaine théologique. Il préparera divers cours et conférences et aura un centre de publications. Le nouveau président de la Fédération est le Dr. Hans LILJE, évêque

1. *Id.*, 16 mai. En juillet le Dr. Cooke a publié une déclaration au sujet d'une pétition que 2.000 prêtres de l'Église d'Angleterre avaient signée pour protester contre la présence d'orateurs non-conformistes dans la chaire de la cathédrale Saint-Paul. La déclaration exprima la crainte que les relations entre l'Église anglicane et les Églises libres puissent se relâcher par une telle attitude (*Id.*, 25 juillet).

2. Cfr *CT* 16 mai ; *DC*, 13 juillet, col. 883-888. L'Église épiscopale d'Écosse groupe environ 180.000 fidèles en sept diocèses, le reste de ceux qui ont conservé l'épiscopat malgré les persécutions des 17e et 18e siècles. l'Église établie (presbytérienne) compte 1.250.000 membres.

3. Cfr Chronique 1952, p. 188-189.

luthérien de Hanovre. Le Dr. Carl E. LUND-QUIST a été élu secrétaire exécutif.

L'Église réformée de HOLLANDE (Ned. Herv. Kerk) et l'Église évangélique luthérienne du même pays ont nommé des commissions qui ont pour tâche d'établir des échanges de vues entre les deux Églises. On parlera d'intercommunion, d'échange de prédicateurs, etc [1].

A Pâques 1950, à Oxford, on jeta les premières bases d'une LIGUE INTERNATIONALE POUR LA FOI ET LA CONSTITUTION APOSTOLIQUES en vue de promouvoir la compréhension mutuelle entre les chrétiens de tendance « catholique » (catholic-minded) de différentes confessions [2]. La ligue est actuellement constituée. L'évêque anglican d'Oxford, le Dr. K. E. KIRK, en a accepté la présidence d'honneur. Le président en est le Rév. RAYNES CR. La première conférence devait avoir lieu en Suède, immédiatement avant la conférence de Lund. La ligue n'a pas de rapports directs avec le Conseil œcuménique des Églises, mais son intention est d'aider le mouvement œcuménique à se confronter d'une façon réaliste avec la grande tension catholique-protestante qui depuis Amsterdam 1948 est devenu le problème œcuménique par excellence. La prépondérance protestante dans le Conseil œcuménique par l'absence de l'Église romaine et de la plus grande partie de l'Orthodoxie orientale devra être contrebalancée, et en cela la ligue se propose d'apporter sa part, sans avoir l'ambition de faire « pression », mais en présentant en termes nets et francs, dans des discussions théologiques charitables, la position « catholique ». Pour l'instant, le premier souci est d'ordre financier. La *Church Union* a déjà donné un secours généreux. La nouvelle organisation requiert pour ses débuts les services d'un secrétaire qui dispose du temps et de l'argent nécessaire pour voyager [3].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Les « buts, perspectives et limites du Conseil œcuménique

1. Cfr *PNHK* 17 mai.
2. Cfr Chronique 1951, p. 81.
3. Cfr *CT*, 8 août.

des Églises » ont été exposés par l'archevêque anglican de Cantorbéry dans un DISCOURS prononcé à la réunion du Conseil britannique des Églises en avril à Belfast.

A l'objection que la base du Conseil n'est pas suffisante du fait qu'elle ne mentionne pas la doctrine de la Sainte Trinité, le Dr. FISHER répond que le Conseil Œcuménique n'a pas de Credo propre. Les termes de la base du conseil « Notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu et Sauveur » suffisent à exprimer le plus petit dénominateur commun de la coopération chrétienne. « Il se peut que l'on puisse découvrir une meilleure formule qui fasse explicitement et non seulement implicitement allusion à la Trinité, mais ceci fera l'objet d'un rapport à la prochaine assemblée du Conseil ».

Quant au sentiment de malaise que l'une ou l'autre Église-membre peut ressentir au sein du Conseil, l'archevêque explique : « Pas une seule Église ne s'y sent chez elle. Les Églises orthodoxes, souvent ne s'y plaisent pas. La communion anglicane se fait bien des scrupules sur ce qui s'y passe. Si nous nous sentions tous chez nous, l'unité que nous recherchons aurait déjà été trouvée et le Conseil œcuménique n'aurait qu'à disparaître pour faire place à une Église unie ».

Le Conseil œcuménique, dit encore le Dr. Fisher, « est un terrain de rencontre où peuvent se développer la connaissance, la confiance et l'intérêt réciproques, sans lesquels tout propos sur l'union n'est que bavardage. On a dit, non sans raison, que le résultat actuel du mouvement œcuménique a été d'accentuer plutôt que d'effacer les différences théologiques. Oui, chaque dénomination en est arrivée à se rendre mieux compte, peut-être par ses contacts avec d'autres, de ce qu'elle doit défendre, de ce qu'elle a de si précieux qu'elle ne peut s'en désister. Mais ce progrès en clarté s'est fait en même temps qu'un progrès en charité » [1].

Lors de la cinquième CONFÉRENCE MISSIONNAIRE MONDIALE à WILLINGEN (Allemagne), en juillet, le comité mixte du Conseil Œcuménique et du Conseil international des Missions a publié une déclaration intéressante dans laquelle il expose brièvement le problème des rapports entre la mission et l'unité qui a été au centre même des discussions. On y dit entre autres :

« Dans le Nouveau Testament, l'Église est appelée à la fois à

1. *Id.*, 2 mai ; *SŒPI*, 9 mai.

proclamer l'Évangile au monde entier et à manifester dans ce monde et pour ce monde une communauté et une unité fondées dans le Christ. Ces deux aspects de l'action de l'Église sont interdépendants. Mais dans la pensée théologique et dans la vie de nos Églises, les deux appels ont maintes fois été séparés, certains mettant l'accent sur le premier, d'autres sur le second »[1].

D'autre part, un correspondant du *Church Times* (10 juillet) écrivit durant ce congrès :

« La conférence est en grande majorité protestante : la contribution des orthodoxes nous manque ; il y a moins de vingt ecclésiastiques anglais dans un congrès qui réunit plus de 200 participants et dans ce petit nombre, quatre au plus peuvent être considérés comme anglo-catholiques. Un vrai esprit œcuménique est difficile dans de telles conditions. Et il n'est pas aisé pour la tension « catholico-protestante » qui à Amsterdam fut marquée comme le problème œcuménique principal, de trouver sa place propre dans nos discussions ».

L'Ecumenical Review de juillet contient quatre points intéressant la politique générale du Mouvement œcuménique :

W. A. Visser't Hooft. — *Renewal and Wholeness*. Le Secrétaire général du Conseil œcuménique commente certaines phrases du Message d'Amsterdam 1948, lesquelles, d'après lui, « ne signifient rien de moins que les Églises ont besoin les unes des autres, et qu'elles ont ce besoin pour devenir vraiment l'Église du Christ » (p. 390). L'entr'aide des Églises au sein du Conseil œcuménique doit y servir en dernière analyse, et conduire ainsi à la vraie Unité qui n'est pas « l'unité des Églises telles qu'elles sont, mais l'unité qui viendra quand tous se tourneront de nouveau vers le Seigneur de l'Église et entreront comme des pierres vivantes dans la maison spirituelle pour devenir un sacerdoce saint » (p. 392).

Walter Freytag. — *Unity and Mission*. Le professeur de missiologie à Hambourg et président du Conseil allemand des missions, expose, dans la perspective des rapports entre le Conseil international des Missions et le Conseil œcuménique,

1. Cfr *SŒPI*, 11 juillet, 1 août.

comment, en implantant en pays de mission l'Église, l'instrument terrestre et provisoire du Royaume de Dieu, les Églises missionnantes progresseront vers l'Unité.

American Church Leaders on the Theme of the Second Assembly (on reproche à la première rédaction de ce thème [1] une vue trop pessimiste des réalités contemporaines tant dans l'Église que dans le Monde, et une confiance insuffisante dans l'action du Saint-Esprit dans l'histoire).

The Meaning of Hope in the Bible (Introduction du Dr. W. M. Horton et Rapport de la conférence de Zetten, en avril dernier ; il servira à l'élaboration définitive du même thème).

Signalons aussi *A Symposium on the Occasion of the 1500th Anniversary of the Council of Chalcedon*, où domine la voix orthodoxe.

La riche bibliographie commence par un *Evangelism — the raison d'être of the Church* qui analyse une série d'ouvrages où figurent les volumes de Michonneau et Théry, et de Voillaume parus aux Éditions du Cerf.

Foi et Constitution. — Au moment où nous terminons cette chronique, se déroule à Lund, en Suède, la 3e conférence mondiale de *Foi et Constitution* dont nos lecteurs connaissent les longs et minutieux préparatifs. Quelques 230 délégués officiels, 25 conseillers et 20 délégués de la jeunesse, représentant une centaine d'Églises de traditions diverses, y prennent part. Ils représentent, entre autres, les dénominations suivantes : anglicane, baptiste, congrégationnaliste, luthérienne, méthodiste, réformés et vieille-catholique. Le patriarche de Constantinople a envoyé quatre représentants : Mgr Athénagore de Thyatire et les trois professeurs de Halki, Chrysostome Konstantinidis, Maximos Repanellis et Emmanuel Photiades [2]. L'Église orthodoxe de Grèce a au tout dernier moment retiré sa déléga-

1. Cfr Chronique 1951, p. 494 ; 1952, p. 82, 193.

2. Cfr *AA*, No 56 (17 juillet). Quant aux directives reçues pour leur participation cfr Chronique 1952, p. 180. Dans la session plénière du 16 août, elles furent connues de tous par un message du Patriarche œcuménique.

tion[1]. Le patriarcat d'Alexandrie s'est abstenu également. La délégation orthodoxe ne compte en tout que sept personnes, parmi lesquelles les professeurs G. FLOROVSKY et L. ZANDER. Dimanche 17 août, a eu lieu la grand'messe luthérienne-suédoise à la cathédrale de Lund. Tous avaient été invités d'y recevoir la communion et nombreux furent ceux qui se sont présentés à la table de la Cène. Les milieux haute-église de Suède avaient, paraît-il, fait des objections contre ce point du programme, mais les autorités de l'Église de Suède ne leur ont pas donné raison[2]. Pour le dimanche 24 août fut prévue une liturgie orthodoxe, à une heure et un endroit qui rendaient possible à tous les délégués d'y assister[3].

25 août 1952.

1. Cfr a ce propos Chronique 1952, p. 175-177. L'archevêque SPYRIDON a déclaré que cette abstention ne doit pas être considérée comme un désaveu.

2. Cfr *PNHK*, 22 août.

3. Dans sa déclaration du 16 août, le métropolite ATHÉNAGORE a dit qu'il était le chef de la délégation patriarcale (dont est encore cité comme membre l'archimandrite Emilian TIMIADES) et le délégué plénopotentiaire du Patriarcat d'Antioche et de l'Église autocéphale de Chypre.

Au sujet de l'instruction défendant à la délégation d'entrer dans les discussions d'ordre dogmatique, Mgr Athénagore disait : « Cette instruction n'est aucunement un acte hostile ou un signe d'une attitude indifférente de la part de l'Église orthodoxe envers le travail de cette Conférence. Au contraire, elle est plus que jamais son amie sincère ». Il est expliqué ensuite que la hiérarchie de l'Église orthodoxe se réserve le droit de décider ce qui est faux en matière religieuse et de déclarer ce qui est compatible et et incompatible avec sa foi. L'Église orthodoxe grecque est « l'Église totale et unique, le Corps du Christ, l'unique organe mandaté des Apôtres. Elle seule peut définir la foi ». Les délégués orthodoxes seront présents à toutes les discussions sans s'y mêler, mais prêts à donner des informations concernant « la doctrine une, sainte, catholique et apostolique qu'est l'Église orthodoxe grecque, inchangée, depuis l'âge apostolique ». Le métropolite, en finissant, demande qu'on désavoue le prosélytisme de certains groupements protestants en pays orthodoxe grec et qu'on s'y oppose. — La déclaration n'a pas manqué de causer quelque surprise dans l'assemblée.

Notes et documents.

Lettre Apostolique de Sa Sainteté PIE XII aux peuples de Russie.

Chers peuples de Russie, salut et paix dans le Seigneur,

Tandis que s'achevait heureusement l'Année Sainte, après que par une disposition divine il Nous eut été donné de définir solennellement le Dogme de l'Assomption au Ciel, corps et âme, de la Sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie, nombreux furent ceux qui de toutes les parties du monde Nous exprimèrent leur plus vive exultation ; beaucoup parmi eux, en Nous envoyant des lettres de reconnaissance, Nous suppliaient instamment de consacrer le peuple russe tout entier, qui connaît actuellement de telles souffrances, au Cœur Immaculé de la Vierge Marie.

Cette supplication Nous fut des plus agréables, car si Notre affection paternelle embrasse tous les peuples, elle s'adresse d'une manière particulière à ceux qui, bien que séparés pour la plupart du Siège Apostolique par les vicissitudes de l'histoire, conservent toutefois encore le nom chrétien, mais se trouvent dans des conditions telles qu'il leur est fort difficile d'entendre Notre voix et de connaître les enseignements de la doctrine catholique, et qu'ils sont même poussés par des artifices trompeurs et pernicieux à rejeter jusqu'à la foi et jusqu'à l'idée même de Dieu.

A peine avons-Nous été élevé au Souverain Pontificat, Notre pensée s'est donc tournée vers vous, qui constituez un immense peuple, insigne dans l'histoire par ses glorieuses entreprises, par son amour de la patrie, par son travail et son économie, par sa piété envers Dieu et la Vierge Marie.

Nous n'avons jamais cessé d'élever Nos prières vers Dieu, afin qu'il vous assiste toujours de sa lumière et de son aide divine, et qu'il vous accorde à tous de pouvoir arriver ensemble à une légitime prospérité matérielle, en même temps qu'à cette liberté qui permette à chacun de sauvegarder sa propre dignité humaine, de connaître les enseignements de la vraie religion et de rendre à Dieu le culte qui lui est dû non seulement dans l'intimité de sa propre conscience, mais aussi ouvertement, dans l'exercice de la vie publique et privée.

Du reste vous savez bien que, chaque fois que cela leur fut possible, Nos Prédécesseurs n'eurent rien de plus à cœur que de vous manifester leur bienveillance et de vous accorder leur aide. Vous savez comment les Apôtres des Slaves occidentaux, les saints Cyrille et Méthode, qui, en même temps que la religion chrétienne, apportèrent la civilisation aux ancêtres de ces peuples, se dirigèrent vers la Ville Éternelle pour que l'œuvre de leur apostolat fût renforcée par l'autorité des Pontifes Romains. Et, comme ils faisaient leur entrée à Rome, Notre Prédécesseur Adrien II de vénérée mémoire « vint à leur rencontre, accompagné par le clergé et par le peuple, leur rendant ainsi un grand témoignage d'honneur » (Léon XIII, Encycl. *Grande munus*) ; et, après avoir approuvé et loué ce qu'ils avaient fait, non seulement il les éleva à l'épiscopat, mais il voulut lui-même les consacrer évêques avec la majesté solennelle des rites sacrés.

En ce qui concerne vos ancêtres, chaque fois que les circonstances le permirent, les Pontifes Romains cherchèrent à resserrer et à consolider des liens d'amitié avec eux. C'est ainsi qu'en l'an 977, Notre Prédécesseur Benoît VII, d'heureuse mémoire, envoya des légats au Prince Jaropolk, frère du célèbre Wladimir ; ce dernier, sous les auspices duquel resplendirent pour la première fois parmi votre peuple le nom chrétien et la civilisation chrétienne, reçut également des légations de Nos Prédécesseurs Jean XV en 991 et Sylvestre II en 999, auxquelles il répondit courtoisement en envoyant à son tour des légats à ces Pontifes Romains. Fait digne de remarque, à cette époque où ce grand Prince conduisit ses peuples à la religion de Jésus-Christ, la chrétienté orientale et l'occidentale étaient unies sous l'autorité du Pontife Romain, comme Chef Suprême de toute l'Église.

Même, quelque temps plus tard, c'est-à-dire en 1075, votre Prince Isjaslav envoya son propre fils Jaropolk au Souverain Pontife Grégoire VII ; et Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire écrivit alors au Prince et à son auguste épouse : « Votre fils, visitant les tombes sacrées des Apôtres, est venu à Nous et, comme il voulait obtenir ce royaume de Notre main comme un don de saint Pierre, ayant fait profession de fidélité à saint Pierre, Prince des Apôtres, il le demanda avec de pieuses implorations en assurant que sans aucun doute sa requête serait ratifiée et confirmée par vous, si elle avait la faveur et la protection de l'autorité apostolique. Comme ces vœux et ces requêtes semblaient légitimes, soit par votre approbation, soit par la dévotion du requérant, Nous les avons finalement

accueillies, et Nous lui avons remis de la part de saint Pierre le gouvernement de votre royaume, avec l'intention et l'ardent désir que le Bienheureux Pierre, par son intercession auprès de Dieu, vous garde, ainsi que votre royaume et tous vos biens, et vous fasse posséder ce royaume en toute paix, avec honneur et gloire, jusqu'à la fin de votre vie » (*Registrum Gregorii* VII, 1.2, n. 74, p. 236, in *Monum. Germ. histor.*, *Epist. Select.*, II, 1 p. 236).

On doit de même remarquer avec grande attention qu'Isidore, Métropolite de Kiew, au Concile œcuménique de Florence, souscrivit le Décret par lequel était solennellement affirmée l'union de l'Église Orientale et Occidentale sous l'autorité du Pontife Romain ; et cela pour toute sa Province ecclésiastique, c'est-à-dire pour le royaume entier de Russie ; et, en ce qui le concerne, il demeura fidèle à cette unité ainsi réalisée jusqu'au terme de sa vie terrestre.

Et si entre temps et par la suite, en raison d'un ensemble de circonstances adverses, les relations devinrent de part et d'autre plus difficiles et, par conséquent, plus difficile aussi l'union des esprits — bien que jusqu'en 1448 on n'ait aucun document public qui déclare votre Église séparée du Siège Apostolique — cela ne doit toutefois point, d'une manière générale, être imputé au peuple slave ni certainement à Nos Prédécesseurs, qui entourèrent toujours ces populations d'un amour paternel et, quand cela leur fut possible, prirent soin de les soutenir et de les aider de toutes manières.

Nous laissons de côté plusieurs autres documents historiques qui révèlent la bienveillance de Nos Prédécesseurs envers votre Nation ; mais Nous ne pouvons ne pas faire brièvement allusion à ce qu'accomplirent les Souverains Pontifes Benoît XV et Pie XI, quand, après le premier conflit européen, spécialement dans les régions méridionales de votre patrie, de grandes multitudes d'hommes, de femmes, d'innocents garçons et fillettes, souffrirent d'une terrible disette et furent réduits à une misère extrême. En effet, poussés par une paternelle affection pour vos compatriotes, ils envoyèrent à ces populations des vivres, des vêtements et une grande abondance d'argent recueilli dans la famille catholique, tout entière pour venir en aide à tous ces malheureux affamés et pouvoir soulager de quelque manière leurs calamités.

Mais Nos Prédécesseurs cherchèrent selon leurs moyens à pourvoir non seulement aux besoins matériels, mais aussi à ceux d'ordre spirituel ; ils ne se contentèrent pas en effet d'élever eux-mêmes des supplications vers Dieu, le Père des miséricordes et source de toute consolation (cfr II *Cor.* I, 3), pour votre situation religieuse

si bouleversée et troublée, en raison des efforts des ennemis de Dieu pour arracher des âmes la foi et la notion même de la Divinité ; ils voulurent en outre que fussent prescrites des prières publiques. Ainsi, en 1930, le Souverain Pontife Pie XI décréta que le jour de la fête de saint Joseph, Patron de l'Église Universelle, « des prières communes fussent élevées vers Dieu... dans la Basilique du Vatican, pour les tristes conditions de la religion en Russie » (*A. A. S.* 1930, p. 300) ; et il tint à être lui-même présent, entouré d'une grande multitude de fidèles des plus recueillis. D'autre part, dans une solennelle allocution consistoriale, il exhorta le monde entier par ces paroles : « Il faut prier le Christ Rédempteur du genre humain, afin que la paix et la liberté de professer la foi soient rendues aux fils infortunés de la Russie ;... et Nous voulons que l'on récite à cette intention, c'est-à-dire pour la Russie, les prières que Notre Prédécesseur Léon XIII de glorieuse mémoire prescrit aux prêtres de dire avec le peuple après la Sainte Messe ; les évêques et le clergé régulier et séculier doivent chercher avec le plus grand soin à inculquer tout cela à leurs fidèles et à tous ceux qui assistent à la Sainte Messe et le rappeler souvent à leur mémoire » (*Ibid.*, p. 301).

Nous confirmons et renouvelons volontiers cette exhortation et cette prescription, puisque la situation religieuse actuelle de votre pays n'est certainement pas meilleure et que Nous Nous sentons animé envers ces populations de la même ardente affection et des mêmes sollicitudes.

Quand éclata le dernier terrible et long conflit, Nous avons fait tout ce qui était en Notre pouvoir, par la parole, par les exhortations et par l'action, afin que les différends fussent apaisés par une paix équitable et juste, et que tous les peuples, sans différence de races, s'unissent amicalement et fraternellement, collaborant ensemble pour parvenir à une plus grande prospérité. Jamais, même à cette époque, ne sortit de Notre bouche une parole qui pût sembler injuste ou dure à une partie des belligérants. Certes Nous avons réprouvé, comme cela se devait, toute iniquité et toute violation du droit ; mais Nous avons fait cela de manière à éviter, avec le plus grand soin, tout ce qui aurait pu entraîner, même injustement, de plus grandes afflictions pour les peuples opprimés. Et lorsque de divers côtés on fit pression pour que, d'une façon ou d'une autre, de vive voix ou par écrit, Nous donnions Notre approbation à la guerre entreprise contre la Russie en 1941, Nous ne consentîmes jamais à le faire, comme Nous l'avons déclaré ouvertement le 25 février 1946, dans le discours prononcé devant le Sacré Collège

et les représentations diplomatiques de toutes les Nations qui sont en relation d'amitié avec le Saint-Siège (cfr *A. A. S.* 1946, p. 154).

Quand il s'agit de défendre la cause de la religion, de la vérité, de la justice et de la civilisation chrétienne, certainement Nous ne pouvons Nous taire ; mais ce à quoi tendent toujours Nos pensées et Nos intentions, c'est que tous les peuples ne soient point gouvernés par la force des armes, mais par la majesté du droit, et que chacun d'eux, en possession des libertés civile et religieuse dans les limites de sa propre patrie, soit conduit vers la concorde, la paix et la vie laborieuse grâce auxquelles chaque citoyen peut se procurer les choses nécessaires à sa nourriture, à son logement, à l'entretien et à la direction de sa propre famille. Nos paroles et Nos exhortations concernaient et concernent toutes les nations, et par conséquent vous aussi, qui êtes toujours présents à Notre esprit et dans Notre cœur et dont Nous désirons soulager les besoins et les malheurs selon Nos moyens. Ceux qui n'aiment pas le mensonge, mais la vérité savent que pendant toute la durée du récent conflit. Nous Nous sommes montré impartial envers tous les belligérants, comme Nous en avons souvent donné la preuve par Nos paroles et par Nos actes, et Nous avons réuni dans une ardente charité toutes les Nations, mêmes celles dont les gouvernements se proclamaient ennemis du Siège Apostolique et celles où les ennemis de Dieu sont férocement hostiles à tout ce qui est d'inspiration chrétienne et divine et cherchent à en effacer jusqu'à la trace dans l'esprit des citoyens. En effet, par mandat de Jésus-Christ, qui confia le troupeau entier du peuple chrétien à saint Pierre, Prince des Apôtres (cfr. *Jo.* XXI, 15-17), — dont Nous sommes l'indigne Successeur, — Nous aimons d'un intense amour tous les peuples et Nous désirons assurer la prospérité terrestre et le salut éternel de chacun. Tous, dès lors, qu'ils se combattent par les armes, ou qu'ils soient aux prises dans des discussions ou des différends menaçants, sont considérés par Nous comme autant de fils très chers ; et Nous ne désirons rien d'autre, Nous ne demandons rien d'autre à Dieu pour eux, dans Nos prières, que la concorde mutuelle, la juste et véritable paix et une prospérité toujours plus grande. Que si quelques-uns d'entre eux, trompés par les mensonges et les calomnies, professent une hostilité déclarée à Notre égard, Nous restons animé pour eux d'une plus grande commisération et d'un plus grand amour.

Sans doute avons-Nous condamné et repoussé — comme le devoir de Notre charge le demande — les erreurs que les fauteurs du communisme athée enseignent ou s'efforcent de propager pour le

plus grand tort et détriment des citoyens ; mais, bien loin de rejeter les égarés, Nous désirons leur retour à la vérité, dans le droit chemin. Bien plus : ces mensonges, parés souvent d'une vérité feinte, Nous les avons démasqués et les avons condamnés, parce que Nous vous aimons avec un cœur de père et que Nous cherchons votre bien. Nous avons acquis la certitude qu'un très grand préjudice peut naître pour vous de ces erreurs : nous seulement elles ôtent de vos âmes cette lumière surnaturelle et cet immense réconfort qui proviennent de l'amour de Dieu et du culte envers lui, mais elles vous privent de la dignité humaine et de la juste liberté qui est due aux citoyens.

Nous savons que beaucoup d'entre vous conservent la Foi chrétienne dans le sanctuaire secret de leur propre conscience, qu'en aucune manière ils ne soutiendront les ennemis de la religion. Nous savons encore qu'ils désirent ardemment non seulement croire en secret, mais aussi, comme il convient à des hommes libres, affirmer publiquement, si possible, les principes chrétiens qui sont le fondement unique et sûr de la vie de la cité. Nous savons de plus, et c'est là pour Nous une grande espérance et une grande consolation, que vous aimez et honorez avec une ardente affection la Vierge Marie Mère de Dieu, et que vous vénérez ses images. Nous savons que dans la ville même de Moscou, a été édifié un temple — soustrait hélas aujourd'hui au culte divin — dédié à l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie dans le ciel ; et ceci témoigne très clairement de l'amour que vos ancêtres et vous-mêmes portez à la Très Sainte Mère de Dieu.

Mais il est évident pour Nous, que partout où l'on vénère la très Sainte Mère de Dieu avec une piété sincère et ardente, jamais n'y peut manquer l'espérance du Salut : bien que des hommes, même puissants et cruels, s'efforcent d'arracher la sainte religion et la vertu chrétienne de l'âme de leurs concitoyens ; bien que Satan lui-même cherche par tous les moyens à exciter cette lutte sacrilège, comme le dit l'Apôtre des Nations : « ... car ce n'est pas contre des hommes de chair et de sang que nous avons à combattre, mais contre les Principautés, les Puissances, contre les princes de ce monde ténébreux, contre les forces spirituelles du mal... » (*Eph.*, VI, 12) ; toutefois, si Marie leur oppose sa protection, les portes de l'enfer ne peuvent avoir le dessus. Elle est la Mère très-clémente et toute-Puissante de Dieu et la Mère de tous les hommes. Jamais on n'a entendu dire que ceux qui ont recouru à elle, en la suppliant avec tendresse, n'aient senti l'appui de sa protection. Continuez donc,

comme vous le faites, à la prier avec dévotion, à l'aimer ardemment, à l'invoquer par ces paroles que vous avez coutume de dire : « A vous seule, il a été donné d'être toujours exaucée, très sainte et très pure Mère de Dieu » (Acathiste de la fête du Patronage de la Mère de Dieu : Kondak).

Nous unissant à vous, Nous lui adressons de suppliantes prières : pour que dans le peuple Russe, la foi chrétienne, honneur et soutien de la vie humaine, soit augmentée et fortifiée ; pour que toutes les tromperies, les erreurs et les fourberies des ennemis de la religion soient écartées et repoussées loin de vous ; pour que les mœurs publiques et privées se modèlent dans vos pays sur les préceptes de l'Évangile ; pour que surtout ceux qui professent chez vous leur foi catholique, même s'ils sont privés de leurs pasteurs, soient forts devant les assauts de l'impiété et résistent impavides jusqu'à la mort ; pour que soit rendue à tous, comme il se doit, la juste liberté qui leur convient en tant qu'hommes, citoyens et chrétiens : à l'Église tout d'abord, à qui a été départi, par le commandement divin, d'enseigner à tous la vérité et la vertu ; pour qu'enfin la paix véritable brille sur votre très chère Nation et sur toute l'humanité. Que cette paix, fondée sur les principes inébranlables de la justice et soutenue par la charité fraternelle, conduise heureusement toutes les Nations vers cette prospérité des individus et des peuples, qui naît de la bonne entente réciproque.

Que la Mère bien-aimée daigne regarder avec bonté et miséricorde, ceux mêmes qui organisent les groupes des militants de l'athéisme et qui dirigent leurs activités ; qu'elle daigne illuminer leurs esprits de la lumière céleste, et que, par la divine grâce, elle oriente leurs cœurs vers le salut.

Et Nous, pour que Nos prières ferventes et les vôtres soient plus facilement exaucées, et pour vous donner un témoignage spécial de Notre particulière bienveillance ; de même que Nous avons consacré, il y a quelques années, le genre humain tout entier au Cœur Immaculé de la Vierge Mère de Dieu, de même, aujourd'hui, Nous consacrons et Nous vouons d'une manière très spéciale tous les peuples de la Russie à ce cœur Immaculé, avec la ferme espérance que bientôt, grâce au tout puissant patronage de la Vierge Marie, se réaliseront heureusement les vœux que Nous formons avec vous tous et avec tous les hommes de bien, pour une paix véritable, la concorde fraternelle et la liberté due à tous, et en premier lieu à l'Église. Ainsi par Notre prière, unie à la vôtre et à celle de tout le peuple chrétien, s'établira fermement sur toute la

terre le Règne du Sauveur Jésus-Christ : « Règne de vérité et de vie, règne de sainteté et de grâce, règne de justice, d'amour et de paix » (Préface du Christ-Roi).

Nous demandons en suppliant, à cette Mère très-clémente, qu'elle garde chacun de vous au milieu des périls présents ; qu'elle obtienne de son divin Fils la lumière céleste pour vos esprits ; et pour vos âmes, la force et le courage grâce auxquels, surnaturellement soutenus, vous pourrez écarter et surmonter toutes les erreurs et les impiétés.

Donné à Rome près de Saint-Pierre, en la fête des saints Cyrille et Méthode, le 7 juillet de l'année 1952, de Notre Pontificat la quatorzième.

Pius PP. XII

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Archiv für Liturgiewissenschaft, éd. par le R. P. H. Edmonds, Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung, Abtei Maria Laach. T. I et II. Regensburg, Pustet, 1950 ; in-8, XI-507 et 411 p.

C'est au R.P. Edmonds qu'a échue la lourde tâche de continuer l'œuvre du P. Casel, décédé le samedi-saint 1948. Celui-ci avait encore préparé une bonne partie de l'*Archiv* pour son *Jahrbuch*, dont 15 volumes ont paru sous sa direction ; le dernier pour l'année 1935 en 1941. Le premier tome de l'*Archiv* contient encore une longue étude de sa main : *A propos du langage culturel de saint Paul* (p. 1-64) dirigée surtout contre le R. P. Prümm S. J. : *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt.* On peut se demander si l'A. qui veut prouver que saint Paul a consciemment employé la langue des mystères helléniques aura convaincu son opposant. La plus grande partie du volume est occupée par le *Literaturbericht* qui comprend une partie des travaux publiés depuis 1935 : Généralités, Relations avec l'histoire des religions, liturgie chrétienne jusqu'à Constantin, liturgie orientale depuis le IVe siècle (par le P. Heiming), chant grégorien.

Dans le IIe tome, l'origine de la fête de la Nativité de Notre Seigneur fait l'objet de deux études, dues aux RR. PP. Frank et Engberding. Dans *Les féries aliturgiques de carême à Milan*, le R. P. Heiming montre que Milan a conservé jusqu'aux temps carolingiens la coutume ancienne des jours de jeûne strictement aliturgiques et qu'entre le début du VIe et la fin du VIIIe siècle, on y a réintroduit le samedi festif. Le R. P. B. Fischer, *Ambroise auteur de l'Exultet pascal ?* s'oppose contre l'opinion de Dom Capelle qui avait attribué en 1946 le *praeconium* au docteur de Milan. Par *La Missa praesanctificatorum géorgienne au Vendredi saint* du R. P. Tarchnišvili, nous apprenons que celle-ci a été en usage chez les Géorgiens au moins du VIIe au XIIIe siècle. Le *Literaturbericht* comprend le Développement de la liturgie occidentale du IVe siècle jusque l'année 1500 et la liturgie monastique. Un grand progrès sur les volumes du *Jahrbuch* est acquis par les excellents *Indices* très détaillés. Le volume est dédié également à la mémoire du Rme P. Abbé I. Herwegen sous le nom duquel son successeur, le Rme P. Basile Ebel, a placé l'ancienne académie liturgique de Maria Laach. D. I. D.

Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB. Ed. par A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser OSB. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in-8, 392 p., 28 DM.

Sous un titre qui indique déjà la continuation d'un programme, vingt-deux amis, confrères et collaborateurs ont voulu rendre hommage à la mémoire de celui qui a assuré une place de choix à la théologie du culte.

Les sujets assez variés ne font que montrer la richesse et la force expansive du thème central ; l'Orient chrétien et son monachisme y occupent une large place ; l'importance du dernier n'y saurait guère être exagéré, tant chez les orthodoxes que chez les monophysites. D. I. D.

Liturgisches Jahrbuch, im Auftrage des liturgischen Instituts in Trier, éd. par P. Pascher, T. I, 1951. Münster i. W., 1951 ; in-8, 213 p., 15,50 DM.

Sous les auspices de l'Institut liturgique de Trèves, dont le secrétaire très actif, le prof. J. Wagner, nous raconte la genèse, paraît maintenant chez l'ancien éditeur du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, un autre *Jahrbuch* avec un autre programme qui veut faire fructifier les résultats de la science liturgique dans le culte lui-même et proposer des suggestions bien fondées pour la *Reformatio liturgica generalis de l'Église romaine* tout en étudiant la langue liturgique et visant à la rendre aussi intelligible que faire se peut.

L'Allemagne possédait déjà sa Commission liturgique officielle sept ans avant *Mediator Dei ;* on peut bien dire que nulle part ailleurs la fermentation liturgique n'a été aussi forte et pris de telles proportions ; aussi les réactions n'ont pas manqué, et cela précisément en pleine guerre. Pour un étranger rien que les quatre ou cinq façons de célébrer la Sainte Messe, toutes approuvées, pour la communauté paroissiale et leurs noms pléonastiques disent déjà assez qu'un « Gestalproblem » existe. Comme suggestion pratique, notons ici un projet du professeur B. Fischer pour l'arrangement des *Preces* fériales des Laudes et Vêpres sous forme combinée de Litanie (avec Kyrie eleison) et de versets des psaumes. Signalons aussi : *Sakrament und Erlebnis in der liturgischen Frömmigkeit des östlichen Christentums* (d'après *La vie dans le Christ* de Nicolas Cabasilas) par le professeur Wunderle, décédé en 1950. Le volume est édité par le professeur Pascher directeur du Georgianum de Munich et dédié à son Exc. Mgr Stohr, évêque de Mayence, qui avec Mgr Landersdorfer, évêque de Passau, forme le *Liturgisches Referat.* D. I. D.

Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen. Éd. par F. X. Arnold et B. Fischer. Fribourg, Herder, 1950 ; in-8, XII-392 p., 7 pl., 19,50 DM.

C'est également pour un soixantième anniversaire, celui du R. P. Jungmann, auteur du *Missarum Sollemnia*, que fut offert le volume sur la *Prédication*. Autrefois, la liturgie était l'explication de la religion, une prédication et une catéchèse. Aujourd'hui nous sommes dans la situation très pénible de devoir déjà donner une explication pour ce qui devrait éclairer, et de créer une disposition favorable pour ce qui devrait enthousiasmer et saisir (*ib.* I, p. 212 : paroles de H. Mayer). Vingt et un collègues et anciens élèves ont voulu envisager ce problème ici au point de vue des principes, dans l'histoire, dans la situation actuelle et dans ses réalisations et ses formes nouvelles. Signalons deux études qui peuvent avoir quelque importance pour le dialogue avec nos frères non catholiques : *La présence du Christ en nous par la foi* (*Eph.* III, 17). *Un sujet oublié de notre prédication*

de la Messe, par le professeur G. Söhngen, et : *Préhistoire et influence du décret de Trente sur le sacrifice de la Messe sur l'exposé du mystère eucharistique dans la prédication des temps récents* par le prof. Arnold. Pour finir exprimons deux vœux : le « paradis catéchétique » (p. 330) qu'on peut offrir aux enfants — et qui ne l'est pas à ce Repas de la *Familia* du Père ? — grâce à notre connaissance actuelle des *Hoch-Zeiten* liturgiques, serait encore bien plus beau si l'on y tiendrait compte aussi des leçons que peut nous donner la vie liturgique actuelle et ancienne des chrétiens orientaux. Ensuite nous aurions souhaité aussi une étude sur cette affirmation du maître vénéré (I, p. 162, manque à *Scholastik* dans le Register B) : Die scholastische Theologie ist für Messliturgie und Messverständnis ohne Ertrag geblieben. D. I. D.

Friedrich Heiler. — Mysterium Caritatis. Predigten für das ganze Kirchenjahr. Munich, Reinhardt, 1949 ; in-8, 506 p.

A la suite de Dom Guéranger et de Pius Parsch qui ont rendu aux catholiques le goût de suivre les mystères chrétiens dans l'évolution de l'année liturgique, l'A. essaie d'introduire les protestants à ces mêmes préoccupations. Nous trouvons ici l'année liturgique, sans différence entre le cycle de Noël et celui de Pâques, entre la préparation, la célébration et la prolongation de leurs enseignements. Les dimanches se comptent depuis la Trinité comme dans certains rites. Il s'agit d'ailleurs de prédication plus que de développements tirés de la liturgie proprement dite. Mais, à part quelques points particulièrement chers à l'A. tels la communion sous les deux espèces etc, qui sont traités apologétiquement, nous découvrons dans cet ouvrage une foule de pensées vivantes qui peuvent aider à vivre mieux l'année liturgique. A.

K. Buchheim. — Das Messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium. Munich, Kösel, 1948 ; in-12, 462 p.

Le mot « Ecclesia » se trouve deux fois dans l'Évangile de saint Matthieu. Le présent livre s'attache à retrouver le sens plénier de ce terme. Pour Luther, il signifiait « la communauté des chrétiens » et pour Loisy « un royaume spirituel ». L'auteur montre, en recourant à l'ensemble de la doctrine du Christ et à ses paraboles, qu'il s'agit d'une société organisée en vue d'obtenir le salut messianique. D. T. B.

A. Hamman, O. F. M. — Prières des Premiers Chrétiens. Textes pour l'Histoire Sacrée. Paris, Fayard, 1951 ; in-8, 477 p.

Cet ouvrage est présenté par une Introduction de Daniel-Rops, qui est une magnifique leçon d'histoire religieuse. Vient ensuite un recueil de prières qui, limité aux quatre premiers siècles et emprunté surtout à l'Orient, s'étend cependant sur près de 400 pages. Dans la première partie, l'A. a judicieusement enchassé les prières disséminées dans le N. T. La seconde, intitulée *La Prière des premières générations chrétiennes*, et la troisième, *La Prière des Pères de l'Église*, sont puisées aussi, heureuse innovation, aux sources modestes que sont les prières conservées par les

papyrus et les tessons. Une quatrième partie donne les premiers traités sur la prière. Ce qui ajoute au charme du recueil c'est la qualité des traductions. De cet ensemble, on pourrait tirer une histoire du sentiment religieux aux premiers siècles. De nombreuses notes témoignent d'un sérieux travail d'information. Quand on compare cet ouvrage à *La Prière antique* de D. Cabrol, on constate le progrès acompli, en cinquante ans, et dans les études sur la vie intérieure de l'Église et dans le développement d'une piété sérieuse. — Le livre est à recommander aux communautés religieuses et aux Maisons d'éducation, auxquelles la *Table des prières usuelles* permettra un choix varié de prières pour chaque jour. Nos lecteurs prendraient là contact avec l'Orient en sa psychologie profonde, ce qui serait éminemment favorable à la cause de l'union.

D. B. M.

Adalbert Hamman, O. F. M. — Le Pater expliqué par les Pères. Paris, Éditions franciscaines, 1952 ; in-8, 164 p.

Nous ne pourrions mieux présenter cet ouvrage qu'en disant que sa place est dans toute bibliothèque de spiritualité. Quatre Pères latins et quatre Pères grecs, brièvement présentés, nous exposent leur façon de comprendre le Pater. A la fin, une table analytique renvoie au commentaire de chaque demande de cette prière par chacun des Pères. Quelle variété depuis la sobriété de pensée et d'expression d'un Tertullien et les variations métaphysiques d'un Grégoire de Nysse ! Bref aperçu mais suggestif sur la richesse de la littérature chrétienne, mais, avant tout, livre excellent, qui révèle la plénitude des courtes formules du Pater et doit nous apprendre à le réciter chaque fois avec un état d'âme différent.

D. B. M.

Gunnar Rosendal. — Den apostoliska Tron. 2 (La Foi apostolique). Méditation sur le symbole des apôtres. Malmö, Pro Ecclesia, 1951 ; in-8, 501 p., 16 cour. s.

L'A., pionnier du mouvement haute-Église en Suède et déjà, à ce titre bien connu de nos lecteurs, poursuit son commentaire du symbole depuis les articles christologiques jusqu'à la fin. Il nous donne ainsi un exposé de la foi chrétienne comprenant : le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, la Mariologie, l'Église, la théologie de la Parole, les Sacrements et les fins dernières. La théologie orthodoxe suédoise y est présentée sous des catégories scolastiques qui nous mettent bien loin des « psalmböker » et du piétisme schartaucrien. Pour courageuse qu'elle soit, cette tentative est-elle appelée à des résultats aussi prometteurs que ceux de l'école de Lund ? Ne sera-ce pas plutôt par les travaux de cette nouvelle équipe d'exégètes, de patrologues et d'archéologues que se renouvellera l'enseignement de l'Église suédoise ?

C. D. R.

Symeon der Theologe. — Licht vom Licht. Hymnen. Munich, Kösel, 1951 ; in-12, 310 p., 12,50 DM.

Deuxième édition de la traduction allemande des 40 hymnes de Syméon

le Nouveau Théologien, publiée avant la guerre par le R. P. Kilian Kirchoff, franciscain, décapité en 1944 par les nazis. Son confrère le R. P. Schollmeyer (Münster) s'est chargé de la nouvelle édition en faisant de légères corrections au texte et en ajoutant une note, où il relate comment le P. Kirchoff a contribué par ses traductions de l'office byzantin à intéresser le public allemand à l'Orient. D. T. B.

K. Zeller. — Bildungslehre. Umrisse eines christlichen Humanismus. Zürich, Zwingli-Verlag, 1948 ; in-8, 386 p., 16 Fr. S.

Environ un tiers du volume est consacré à des notes et des annexes ; les trois cents autres pages sont une esquisse d'un programme de pédagogie de l'homme complet, englobant la formation corporelle, spirituelle et personnelle. Elles étudient surtout l'appoint que l'Évangile et la Bible peuvent apporter à cette formation de l'individu, de la société et de l'humanité. Professeur de pédagogie à l'Institut Pestalozzi, l'A. possède une compétence spéciale dans ce domaine. D. T. B.

A. Frank-Duquesne. — Création et Procréation. Métaphysique, Théologie et Mystique du couple humain. Paris, Éditions de Minuit, 1951 ; 272 p.

Dans l'introduction, l'auteur fait remarquer que cet ouvrage n'a ni demandé, ni reçu l'« imprimatur » de l'autorité ecclésiastique, quoique le sujet semble toucher de près à la religion : le sujet est simplement traité du point de vue de la philosophie religieuse et n'expose pas le dogme. Le problème envisagé est en effet le suivant : Comment deux personnes indépendantes peuvent-elles devenir une entité unique non seulement d'une unité morale mais au sens métaphysique (vivre pour se parfaire l'un l'autre) au sens théologique (jusqu'où ont-elles une nature unique comme des personnes divines), et au sens mystique (jusqu'où ont-elles une vie surnaturelle commune) ? Le livre se divise tout naturellement en deux parties : Une étude physique, métaphysique et théologique du découplement humain ou de la sexualité dans le « Cosme », le « Protocosme » et le « Métacosme », ou, en termes plus courants, dans le récit de la création, dans la Sagesse de Dieu avant la Création et dans les desseins de Dieu après la fin des temps. Ensuite une étude du recouplement ou de l'unité mystique des personnes par le sacrement de mariage. Ici l'exposé se réfère à la Bible, dont l'A. T. nous révèle « le signe de la Femme », inséparable de l'homme et le N. T. « le grand sacrement », l'unité de l'homme (le Christ) et son Église. Ce mystère, l'A. en a conscience, « transcende toute conception, toute expérience et tout discours » (p. 249). L'A. tout imprégné des textes de l'Écriture Sainte lui emprunte ses images, ses contrastes, ses expressions les plus réalistes et a continuellement recours aux commentaires talmudique. Le commentaire de Gen. I et II aux p. 110-119 est de tout point remarquable. D. T. B.

Basilius Zenkovsky. — Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951 ; in-12, 3,50 DM.

Le P. Z. est professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Il déclare son sujet très chrétien ; ce caractère y a cependant été trop souvent obscurci par des éléments non chrétiens. Cet obscurcissement a eu, nous dit-il, une part considérable dans la formation de fausses anthropologies et des tensions idéologiques du monde contemporain, toutes choses dont l'A. se montre bien au courant. Il se propose, pour remédier un peu à la situation, d'exposer l'anthropologie de l'Église d'Orient en se tenant aussi près que possible de la Tradition mais en tirant aussi des *Vetera* quelques *Nova* qu'il soumet au jugement de celle-ci. Cette anthropologie serait différente de l'occidentale et expliquerait les divisions entre chrétiens. En voici les principaux éléments : L'Image de Dieu qui exprime ce qu'il y a de plus profond dans l'homme et le définit par rapport à Dieu ; c'est à son niveau que se fait la distinction fondamentale entre la personne et la nature. Le Corps de l'homme qui fait lui aussi partie de l'Image et qui met l'homme en relation avec le Cosmos ; l'Image ne peut, en se développant, devenir Ressemblance dans l'homme isolé ; il faut pour cela que l'homme soit intégré dans la *Sobornost* laquelle est, en vérité, le Sujet transcendental que cherchait l'idéalisme allemand. Le mal dans l'homme, suite du péché originel, met en conflit sa nature et sa personne. La Croix est la tâche créatrice que l'homme a à accomplir. — Le prospectus de l'éditeur qui accompagne le volume, estime qu'il contribuera beaucoup à élaborer une vraie anthropologie chrétienne dont le monde contemporain a tant besoin. D. C. L.

Jacques Madaule. — Le Retour d'Israël. (Coll. *Questions Disputées*) Paris, Desclée De Brouwer, 1951 ; in-12, 194 p.

Des situations internationales actuelles, il n'en est peut-être pas qui trouve mieux sa place dans une collection de « Questions Disputées » que le retour d'Israël en Palestine. J. M. nous donne des éléments capables d'éclairer notre opinion ; il n'a pas la prétention de présenter une solution. L'A. ne cache pas sa sympathie pour les Juifs, pour l'effort courageux qu'ils s'imposent. D'autre part, il sait aussi faire remarquer ce qui mérite attention et parfois réforme en Israël. Cette question présente tant d'aspects — qui tous sont envisagés à leur tour — qu'il faut renoncer à même les énumérer ici. L'ouvrage se recommande par sa modération et par son objectivité comme par l'élévation des points de vue, lesquels intéressent l'humanité et la Rédemption. Israël occupe une place et joue un rôle important dans le déroulement de l'histoire religieuse du monde. C'est tout cela que J. M. nous expose. D. Th. Bt.

J. Kressmann. – Le Piège du Dieu Vivant. Essai sur la Parabole de l'Économe infidèle. Paris, Je sers, 1948 ; in-8, 500 p.

Dans le dernier chapitre l'auteur donne un commentaire suivi de la parabole de l'Économe infidèle : le scandale qu'elle provoque et la détermination qu'elle invite à prendre de servir Dieu uniquement. Ce chapitre est précédé de longs développements où sont expliquées l'analogie de la foi et le symbole de la parabole, qui est appliquée au scandale de la Croix. L'exposé est plein de remarques utiles pour notre vie morale actuelle.

D. T. B.

Goro Mayeda. — Le Langage et l'Évangile. Genève, Labor et Fides, 1948 ; in-8, 176 p.

Ce livre, contribution à la théologie protestante d'un philologue venu de l'Orient et professeur à l'Université de Genève, expose trois idées : Le Christ et les premiers chrétiens ont exprimé leur foi non dans un langage étudié mais dans le parler courant à cette époque. — La langue de l'Évangile qui exprime la doctrine ne cherche pas l'expression adéquate mais l'esprit qu'elle révèle. — Le Dogme de la Trinité est présenté non dans une définition scientifique mais dans ses éléments essentiels.

D. T. B.

A. Adam. — Der Primat der Liebe. Cologne, Dombücherei, Staufen-Verlag, 1948 ; 226 p.

E. Jombart. — Manuel de Droit Canon. Paris , Beauchesne, 1949 ; in-8, 564 p.

Sans la moindre tendance laxiste, A. A. refait une théologie du sixième commandement à partir de la charité chrétienne. La mentalité « bourgeoise » a mis l'accent trop exclusivement sur l'honnêteté extérieure au détriment de la moralité intérieure. L'ouvrage donne une mise au point qui rendra service en pastorale.

Le manuel de E. J. « se propose de faire bien connaître et bien comprendre l'ensemble de la législation canonique en vigueur ». Présenté avec clarté et concision, et commode à manier, il préfère les « vues synthétiques » à l'exhaustivité du détail. Devrait figurer dans toute bibliothèque sacerdotale.

D. N. E.

Acacius Coussa. — Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali. Vol. I. Grottaferrata, 1948 ; in-8, XV-418 p.

Ce premier volume de leçons sur le droit ecclésiastique oriental veut rester un manuel facile et systématique, destiné en premier lieu aux *tirones* des collèges romains et surtout de l'Institut pontifical *utriusque iuris* où l'A., secrétaire de la Commission Pontificale pour la Rédaction du Code de Droit Canonique Oriental, est professeur. Dans ce manuel-ci qui a déjà été précédé d'un volume sur les moines et les autres religieux d'institution récente (1941), nous trouvons des exposés très clairs, pourvus d'une bonne bibliographie, sur les rites orientaux, les sources effectives et réelles de leur droit et sur la hiérarchie.

D. I. D.

Le Breton Grandmaison. — Pierre Nicole. Paris, Albin Michel, 1945 ; in-8, 200 p., 100 fr. fr.

Nicole est un être unique : s'il fut l'homme de toutes les conciliations, infatigable, modéré et libéral en ses jugements, son esprit critique et indépendant ne fut jamais en défaut. Toutefois, ces périlleuses qualités furent contrebalancées par une vraie humilité chrétienne. Enfin, très attaché par le cœur aux tendances de Port-Royal, il n'en resta pas moins fidèle à la discipline et la théologie de l'Église. Ce pacifique qui rêvait de solitude, de silence et de paix, a passé sa vie en trouvant partout contra-

diction et adversité. Mais son équilibre intérieur ne fut jamais réellement troublé par ces misères, car sa définition de la civilité chrétienne était la suivante : « La civilité chrétienne consiste à céder aux autres autant que l'ordre du monde le peut permettre, à les préférer à soi, à les considérer au-dessus de soi ». Pratiquant lui-même une telle maxime de vie, il devint l'ami de Racine, de Boileau et de bien d'autres célébrités de ce temps, le protégé de la duchesse de Longueville-Bourbon. Citons enfin Rancé, qui disait de lui : « Seules les âmes de marbre ou de bronze pourraient rester insensibles aux vérités et inductions de M. Nicole ».

A.

H. Gouhier. — Les Conversions de Maine de Biran. Paris, Vrin, 1948 ; in-8, 440 p.

Au déclin du XVIIIe siècle, la philosophie, qui s'intéressait surtout aux problèmes de morale et de psychologie naturelles, évolue vers la philosophie religieuse. Cette évolution est surtout caractéristique chez Maine de Biran. Dans ses ouvrages se révèlent trois conversions : du sensualisme à l'intellectualisme, du positivisme au spiritualisme, du naturalisme à la foi. Une minutieuse étude des textes conduit le lecteur a travers les étapes de la pensée d'un des philosophes les plus personnels du XIXe siècle.

D. T. B.

J. Carles. — Unité et Vie. Esquisse d'une Biophilosophie. Paris, Beauchesne, 1946 ; in-8, 235 p.

Depuis le début du XIXe siècle, l'analyse des phénomènes vitaux s'est remarquablement développée, mais une métaphysique de la vie, recherchant ses lois suprêmes, n'a pas été tentée. Or ce qui caractérise la vie, c'est son unité, créée et conservée par elle-même. Comment naît, se développe indéfiniment cette unité ? Quelle est sa spontanéité, son pouvoir d'édifier sa structure, sa finalité ? Au bout de l'exposé des solutions à ces divers problèmes, où l'A. témoigne d'une connaissance approfondie des sciences biologiques, il propose, une définition de la vie qui rejoint celle d'Aristote : « Le vivant seul forme un tout, un individu, à partir d'éléments disparates... » (p. 186). « Le vivant seul est cause et effet de lui-même » (p. 187).

D. T. B.

Jacques Maritain. — Court Traité de l'Existence et de l'Existant. Paris, Hartmann, 1947 ; in-12, 240 p., 90 fr. fr.

Ce court traité, trop court pour des lecteurs non initiés aux positions fondamentales et aux nuances de pensée chez les existentialistes modernes, a été composé à Rome au cours des loisirs que laissait à l'auteur sa fonction d'ambassadeur auprès du Vatican. Il contient deux parties : une critique de l'existentialisme moderne et un exposé de l'existentialisme authentique de saint Thomas d'Aquin ; ces deux thèmes alternent et chevauchent l'une sur l'autre. L'A. résume lui-même la thèse qu'il a exposée et magistralement établie dans les lignes suivantes : « On a vu dans les pages précédentes comment l'existentialisme de saint Thomas d'Aquin se

distingue de l'existentialisme moderne parce qu'il est de type rationnel et parce que, fondé sur l'intuitivité du sens et de l'intelligence, il associe, identifie partout l'être et l'intelligibilité. Descartes et toute la philosophie rationaliste issue de la révolution cartésienne ont posé une inimitié insurmontable entre l'intelligence et le mystère et c'est là sans doute l'origine la plus profonde de l'inhumanité foncière de la civilisation à base rationaliste ». D. T. B.

M. Farber. — L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis. Tome I : La Philosophie américaine. Tome II : La Philosophie française, Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-8, VIII-488 + 410 p.

Chacun de ces tomes contients dix huit monographies de professeurs de philosophie respectivement américains et français, analysant les divers courants philosophiques contemporains de leur pays. La dix-neuvième monographie est écrite respectivement par un français (A. Lalande) et un américain (R. McKeon) expliquant leur réaction devant les conceptions du pays adverse. Cette rencontre d'idées, établie par le professeur Farber, de l'Université de Buffalo (New-York) est éminemment suggestive pour faire comprendre les vues de deux mentalités différentes. D. T. B.

Kurt Schilling. — Geschichte der Philosophie. — I Band. Die Alte Welt. Das christlich germanische Mittelalter. 2e éd. Bâle, Reinhart, 1951 ; in-8, 460 p., 3 cartes et 17 portraits. 20 Fr. s.

La Philosophie est en relation étroite avec une époque et une société. L'A. fait l'histoire du monde grec, de sa philosophie pré-socratique et ensuite classique (Socrate, Platon, Aristote) et enfin des écoles qui ont suivi avec Épicure, les stoïciens, les sceptiques. — Le monde romain hellénisé, mais resté païen, est dominé par Plotin ; le monde chrétien par la philosophie de S. Augustin. On arrive ainsi au monde germanique où naissent la scolastique, la mystique et les sciences naturelles. D. T. B.

D. von Hildebrand. — Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens.. Bonn, Hanstein, 1950 ; in-8, 98 p.

Cette monographie devait servir d'introduction à un manuel de philosophie projeté avant la guerre par le prof. Steinbüchel. La philosophie n'a de valeur que par son contact avec la réalité, lorsqu'elle cherche en dernière instance le sens de notre vie. D. T. B.

Herbert W. Schneider. — A History of American Philosophy. New York, Columbia University Press, 1946 ; in-8, XIV-646 p.

La philosophie est, en Amérique, de 1700 à 1900 tributaire de la philosophie européenne. A la fin du siècle passé, avec le pragmatisme de William James elle poursuit des voies originales. L'A. qui est professeur de philosophie à l'Université de Columbia et dirige la revue « *Journal of Philosophy* » esquisse durant la période 1700-1900 l'évolution de cette

pensée philosophique et montre combien elle est étroitement unie aux conditions politiques et sociales des États-Unis. D. T. B.

Semaine des Intellectuels Catholiques 1949 : Foi en Jésus-Christ et Monde d'aujourd'hui. — id. 1951 : Espoir Humain et espérance chrétienne. Paris, Éd. de Flore, 1949-1951 ; in-12, 238 + 330 p.

C'est à l'initiative de Pierre Horay que nous devons la publication, sous forme de volume, des conférences et textes des récentes Semaines des Intellectuels catholiques, semaines auxquelles assistaient plus de deux mille auditeurs. Ces deux volumes intéresseront cependant aussi d'autres penseurs que les catholiques car les thèmes centraux sont d'une grande actualité. — La « libération de l'homme par l'homme » est un slogan qui montre bien jusqu'à quel point l'anthropocentrisme a prévalu. De plus, en face de cette tendance qui fixe l'intérêt sur l'immédiat et sur le bonheur, les catholiques proclament non seulement leur foi en Dieu et dans le Christ et l'Église, mais encore la nécessité pour eux de s'intégrer dans ce monde de péché tout en restant libres, et de s'intégrer avec une véritable efficacité dans les contacts avec les non-croyants. La question centrale qui se pose dans ces deux volumes est donc la suivante : la foi, dans ses rencontres ou ses heurts avec les philosophies actuelles, les obstacles ou les appuis que constituent par rapport à elle les diverses structures sociales et politiques, la position (et la liberté) du croyant devant les acquisitions de la science, l'unité de la foi devant la diversité des races et des civilisations, enfin, *last not least*, le degré d'incarnation nécessaire du chrétien dans le monde actuel et, simultanément, la mesure dans laquelle il doit être en rupture constante avec ce monde : autant d'aspects de cette confrontation qui sont traités au cours de cette Semaine. Parmi les auteurs des diverses études, citons le P. Congar, le P. Daniélou, Jacques Leclercq, Mgr de Solages et Mgr Grosche, doyen de Cologne. Ces noms garantissement l'intérêt et le sérieux de ces deux volumes. A.

J. M. Bochenski. — Europaïsche Philosophie der Gegenwart. (Sammlung Dalp, 30). Berne, Francke, 1947 ; in-12, 306 p.
— Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat). (Même coll., 69). Ibid., 1950 ; in-12, 213 p.

On nous permettra de ne faire ici qu'une brève mention du premier de ces deux ouvrages, qui traite de la philosophie moderne, y compris les œuvres les plus récentes, pour nous attacher au second. De nombreuses publications s'efforcent de comprendre les idées philosophiques, qui sont à la base de l'action en U.R.S.S. Ces exposés sont souvent fragmentaires. Dans sa concision et sa précision, le petit ouvrage que nous analysons et qui esquisse l'ensemble du matérialisme dialectique est remarquable. Certes l'auteur en est réduit, faute d'une théorie complète et cohérente avec elle-même, à définir uniquement des termes courants dans le langage scientifique des russes, comme *philosophie*, *réalité*, *rationalisme*, *matérialisme*, *dialectique*, etc..., mais il réussit à mettre un peu d'ordre dans ce chaos de notions disparates et parfois contradictoires. Il montre que ce que l'orthodoxie soviétique appelle philosophie est différent de ce que nous désignons sous ce mot. Cette philosophie est en rela-

tion étroite avec la culture russe, qui s'est développée en dehors des idées occidentales, suivant une histoire autonome indépendante de la nôtre. Si cette philosophie s'alimente à Hegel et à Marx, elle est beaucoup plus sous le signe de Lénine et de Staline. L'A. commence par un bref exposé historique du développement philosophique en U.R.S.S. ; ensuite il tente une synthèse, marquant les positions fondamentales en psychologie, éthique et logique. Partout cette philosophie est un dogmatisme, interdisant toute pensée indépendante ou contraire aux intérêts du parti. Elle contient un ensemble de vérités de sens commun, qui font le succès de cette théorie, et de flagrantes contradictions. Le jugement définitif de l'A. est le suivant : « Philosophie de caractère primitif, étrangère à notre culture et fausse dans son essence » p. 161. Le volume se termine par trois appendices : 1. Rétractations d'opinions ; 2. Jugement des Soviets sur les grands philosophes de l'histoire ; 3. Le principe de contradiction et la logistique. Il se clôt par une riche bibliographie. D. T. B.

Jacques Ellul. — Présence au Monde moderne. Genève, Roulet, 1948 ; in-12, 202 p.

Ce n'est pas la première fois qu'un auteur s'attaque a ce problème. Nous avons ici un requisitoire particulièrement virulent contre certaines affirmations du monde moderne. Le premier fait énorme, — dit l'A. — c'est que tout dans la vie est sans un vrai but, il n'y a plus de « fin » qu'on poursuit ; ce qui devrait être simple moyen est devenu une fin. Nous ne savons plus vers quoi nous marchons, nous avons oublié nos buts collectifs. Nous disposons d'énormes moyens, nous mettons en marche de prodigieuses machines, mais pour n'arriver nulle part. La Fin — la fin collective s'entend, car des individus ont encore des fins particulières : réussir, obtenir une augmentation de salaire etc, — la fin dernière a disparu de nos préoccupations sociales. » Et dans ce monde materialiste, définalisé, la prédication de l'Évangile ne produit plus d'effet, elle passe à côté des foules. Pourquoi cela ? En grande partie, répond l'A. parce qu'elle est trop abstraite, désincarnée. « Lorsque nous aurons vraiment pris au sérieux (p. 185) la situation concrète des hommes de notre temps et que nous aurons entendu leur cri d'angoisse et que nous aurons compris pourquoi ils ne veulent pas de notre Évangile désincarné ; lorsque nous aurons participé à leur souffrance, charnelle et spirituelle, à leur désespoir, à leur abandon ; lorsque nous serons devenus solidaires des hommes de notre nation, de notre universelle Église, comme Moïse et Jérémie de leur peuple comme Jésus des foules errantes, troupeau sans berger, alors notre voix pourra annoncer la Parole de Dieu. Mais pas avant. » A.

S. C. Aston. — The Year's Work in modern Language Studies, XI : 1940-1949 ; Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, XVIII-486 p., 40/-.

On ne peut que saluer la reprise de la publication de la présente série, suspendue depuis 1940. Ce dernier volume, qui enregistre la production des années 1940-1949, ne comprend en fait de langues slaves, que le tchèque

et le slovaque (par R. Auty, pp. 432-450), et le polonais, (par L. R. Lewitter pp. 451-439). La bibliographie est loin d'être complète, mais l'éditeur explique dans la préface que les AA., pour des raisons techniques, ont été obligés de limiter leur documentation, surtout pour les années 1940-1948.

B. U.

R. Trautmann. — Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins. (Sachsischen Akad. d. Wissenschaft z. Leipzig, Philol.-hist. Kl., 42,3). Berlin, Akademie Verlag, 1950 ; in-4, 176 p.

Cet ouvrage a eu un sort extraordinaire : imprimé en été 1939, il a été interdit par le gouvernement, au commencement de la guerre, avant même d'avoir été mis en vente. Pendant la guerre, tout le stock a été détruit par une attaque aérienne des Alliés. Et c'est ainsi que l'ouvrage paraît pour la première fois en 2de édition. — L'A. y donne, aux pp. 23-172, une liste des noms de lieu d'origine slave, recueillis en Holstein et au Mecklembourg, donc à l'extrême nord-ouest de l'ancienne Germanie slave. Puisée dans les anciens textes, la documentation de l'A. va de la fin du XIIe au XVe s. Les pp. 5-22 présentent une précieuse introduction historique et philologique à l'étude de la topographie slave. Un des grands mérites de cet ouvrage est de nous renseigner dans tous les détails sur la limite occidentale de l'organisation slave en Germanie.

B. U.

A. Preobraženskij. — Etimologičeskij Slovar Russkago Jazyka. T. I : A-O. New-York, Columbia University Press, 1951 ; in-8, 416-144 p., 16,50 doll.

Il faut savoir gré à Columbia University Press d'avoir réédité, par un procédé photographique, ce dictionnaire étymologique de la langue russe. Commencée en 1910, la publication du dictionnaire a été interrompue par la Révolution de 1917 et s'est arrêté au mot *suleya*. Ce n'est qu'en 1949 que l'Académie des Sciences de l'URSS a entrepris de faire paraître la fin du dictionnaire qu'on avait retrouvée dans les papiers de l'auteur mort en 1918. Cette fin malheureusement, accuse plusieurs lacunes : a) du mot *suleya* au mot *tugoj*, b) du mot *udručiat'* jusqu'à la fin de la lettre *u*, et c) la totalité des lettres *f* et *ch*. De plus, certains paragraphes sont restés inachevés, surtout vers la fin du dictionnaire, comme *šnur*, *ščeka*, *ščutit'*, etc. On ne peut que regretter que l'Académie de l'URSS n'ait pas cru devoir compléter le manuscrit défectueux de l'auteur. Mais même tel quel, ce Dictionnaire, devenu introuvable, rendra de grands services en attendant l'achèvement de l'excellent *Russisches etymologisches Wörterbuch* de M. Vanuer, actuellement en cours de publication.

B. U.

E. Lemberg. — Osteuropa und die Sowjetunion. (Sammlung, CES n° 49). Stuttgart, Schwab, 1950 ; in-8, 256 p., 5,80 M.

L'U.R.S.S. impose lentement son régime et son idéologie à des pays de l'Europe, intégrés jadis à la culture occidentale. Pour ces peuples une nouvelle problématique se dresse devant eux, ainsi que des solutions radi-

calement différentes de leurs conceptions antérieures. Pour expliquer comment les russes en sont venus à ces conceptions, l'A. étudie l'histoire de la Russie, le réveil des peuples de l'Est, la révolution russe, la prolétarisation, l'industrialisation à outrance, la collectivisation agraire, une nationalisation basée sur la communauté d'intérêts matériels, le renouveau de la Religion et le but final : la révolution mondiale graduellement étendue à tous les pays civilisés. D. T. B.

B. Joannidis. — *Τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸ κοινωνικὸν πρόβλημα*. Salonique, Triantaphyllon, 1950 ; in-8, 176 p.

On est heureux de voir aborder le problème social du point de vue religieux orthodoxe par une plume aussi autorisée que celle du Prof. Ioannidis. Le climat social de l'Orient et même de la Grèce, cette avant-garde orientale de l'Europe, n'était pas et n'est pas encore celui de nos régions occidentales, où le développement industriel à fait naître en même temps que le socialisme marxiste une réaction chrétienne dans le monde catholique. Les systèmes politiques semi-démocratiques n'avaient pas non plus, dans ces régions, permis à la thèse et à l'hypothèse de s'opposer. Ce fut une terrible révélation qu'apporta à la Grèce la guerre civile qui suivit la libération et qui ensanglanta le pays durant plusieurs années. La question sociale était tragiquement posée. L'Église ne peut y rester indifférente. Le livre de M. Ioannidis lui apporte un exposé des principes vigoureusement pensé et écrit. L'A. s'attache à prouver qu'il n'est pas étranger au rôle de l'Église de se préoccuper des problèmes sociaux : ce n'est pas pour elle s'immiscer dans le domaine de César, mais s'occuper déjà de l'établissement du royaume de Dieu. Elle doit d'autant plus y intervenir que les problèmes sociaux sont bien la marque distinctive de notre époque. L'Évangile d'ailleurs et la prédication du Sauveur sont là pour lui tracer la voie. Les chapitres de l'ouvrage : l'Évangile et les pauvres, l'Évangile et le travail, l'Évangile et la richesse sont de belles démonstrations des droits et des devoirs de l'Église. Esquissant l'idée d'une société chrétienne idéale, l'A. rappelle justement l'enseignement social des Papes Léon XIII et Pie XI. Il termine en mettant en relief l'opposition du christianisme et du communisme.

D. Pierre Dumont.

HISTOIRE

Paul Goubert, S. J. — **Byzance avant l'Islam.** T. I. (Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice). Paris, Picard, 1951 ; in-8, 332 p.

Le contact de Byzance avec l'islamisme fut incontestablement l'événement le plus important et le plus fatal pour la destinée du grand Empire de Constantin. La rencontre des deux civilisations sur la scène historique a été l'objet des études de A. A. Vasiliev et de son maître russe le Baron V. Rosen. D'autre part, la période précédente avait été brillamment éclairée par Ch. Diehl et dans ces dernières années, par le volume de Pernice sur Héraclius et le tout récent livre de Vasiliev sur

Justin I. Quant à l'époque de l'empereur Maurice, elle attendait depuis longtemps son investigateur. Cette lacune vient d'être comblée. Ce premier tome de « Byzance avant l'Islam », du P. Goubert, présenté par le regretté doyen des byzantinistes français, M. Louis, Bréhier se distingue certainement par maintes qualités sérieuses. On apprécie tout d'abord l'esprit critique de l'auteur et sa vaste érudition qui lui permettent une exactitude de l'exposé et une abondance d'idées nouvelles et bien fondées. La monarchie byzantine s'est permis le luxe d'être gouvernée sans ordre légal de succession au trône. Le régime était par conséquent toujours à la merci des complots et du favoritisme des mercenaires. La mort presque inattendue de Tibère II livra le pouvoir au stratège Maurice dont la préhistoire assez mystérieuse ne saurait être suffisamment dévoilée. Rejetant en ce point les hypothèses de l'origine arménienne, l'A. opte plutôt pour une souche romaine, établie en Cappadoce, où elle aurait pris du sang arménien (pp. 36-41). Notaire, comte des excubiteurs, comte des Fédérés, commandant de l'armée d'Orient, basileus, telle fut la voie d'ascension rapide de Maurice, du reste une carrière accoutumée en Byzance (pp. 42-48). Après un aperçu général des « épigones » de Justinien (pp. 49-59), l'auteur nous présente un récit détaillé et documenté sur les relations avec les Perses et sur les campagnes de Maurice avant son avènement au trône (pp. 63-86). Le règne de cet empereur ne fut certes pas un des plus brillants dans l'histoire du Bas-Empire. Mais il n'était pas aisé de rivaliser avec Justinien et de régner après lui, pour ne pas dire, d'effacer sa gloire. Et ce n'est pas dans le domaine de la politique intérieure que la personnalité de Maurice put se manifester. La vie de la capitale suivait son cours habituel. Le patriarche présidait les solennités ecclésiastiques et nulle controverse religieuse ne vint à troubler le calme de l'Église. Dans l'enceinte de l'hippodrome bouillonnaient comme toujours les passions des « bleus » et des « verts ». L'ordre juridique, cimenté par le Code Civil n'exigeait pour le moment aucun remaniement des lois. Même les finances, ce talon d'Achille du gouvernement de Byzance, étaient assez bien équilibrées et c'est plutôt d'avarice que de prodigalité qu'on pourrait accuser le successeur de Tibère II. Le centre de gravité de son règne doit être situé à la périphérie de l'empire, sur ses frontières et dans les limitrophes. On est loin quand même de sous-estimer la valeur de ces 20 années du VIe s. Elles signalent un déclin décisif de la politique en Occident et des guerres désastreuses en Asie Mineure et Thrace. On doit souligner surtout les premiers succès des Arabes nomades qui, dans un court délai de temps, réussirent à humilier les ambitions des Perses et à menacer la paix de Byzance. D'autre part, la naissance de nouveaux groupes ethniques dans le Nord ont créé un problème slave. Si les conclusions extrémistes de Fallmerayer ne sont pas à admettre intégralement, on ne doit quand même pas nier le fait de la « slavonisation » des Balkans, dont le début se place juste à la fin du VIe s. C'était un danger du côté de cette race qui « occupe sur la surface du globe une place plus importante que dans l'histoire de la civilisation ». Les affaires en Perse, en Arménie et en Géorgie sont l'objet des recherches minutieuses dans ce Ier volume ; quant aux questions de l'Occident et des peuples Slaves il faudra attendre l'apparition des tomes suivants.

Soldat doué d'un talent stratégique et diplomate clairvoyant, Maurice

s'est engagé dans des guerres de longue durée et d'une chance inconstante. Une étude minutieuse (chap. IV-VI) est consacrée aux relations perso-byzantines et aux expéditions de Maurice empereur contre le « Roi des rois ». Les chapitres VII et VIII nous parlent de l'Arménie et des peuples du Caucase au cours du règne de Maurice. Toute l'activité extérieure de ce basileus envers l'Orient doit être caractérisée comme « une habile politique d'équilibre qui ne vise qu'au maintien de l'indépendance arménienne entre les deux nations voisines et rivales ». La politique sur la frontière orientale n'est pas tout à fait dépourvue des problèmes religieux. C'est une « politique pro-arménienne, non par sympathie monophysite mais par sentiment de solidarité chrétienne », (p. 188) sérieusement menacée par les Perses. D'autre part Maurice n'étant « ni Arménien ni arménophile, savait à la fois apprécier la bravoure des Arméniens et redouter leur inconstance » (p. 204). « Adversaire habile et modéré » des Monophysites (p. 216), Maurice a tenté une politique de réconciliation avec les Arméniens. Cent ans après le synode de Vagharchapat (491), l'empereur essaya vainement de convoquer un synode à Constantinople. Le concile de Dvin (596) confirme la rupture avec l'Orthodoxie. Conclusion remarquable et bien justifiée du P. G. « A certains égards, les Arméniens se défiaient plus des Grecs que des Perses, car leur christianisme leur donnait une supériorité intellectuelle et morale sur les adorateurs du feu et leur permettait de garder fièrement intacte leur nationalité, tandis que la similitude de foi aurait pu émousser les différences ethniques qui les séparaient des Byzantins, et les amener à une vassalité qui répugnait à leur orgueil. Étrange complexité des facteurs historiques, géographiques et religieux... Le schisme est pour les Arméniens comme pour les Coptes un moyen d'affirmer et de défendre leur nationalité » (p. 214). L'histoire de cette politique orientale de Maurice est parfaitement exposée ici. Tous les documents sont soumis à une critique sérieuse. L'élément légendaire est rigoureusement écarté, les sources sont bien examinées, les conclusions reposent sur de solides arguments. Une bibliographie abondante en plusieures langues, complétée par une liste d'ouvrages russes, 20 planches et 4 cartes rendront service aux spécialistes en byzantinologie, dont les appréciations compétentes ne tarderont certainement pas.

P. Cyprien Kern.

P. Peeters. — Recherches d'Histoire et de Philologie orientales. Bruxelles, Société des Bollandistes. 2 vol., 1951 ; in-8, 336-310 p.

La Société des Bollandistes a eu la très heureuse idée de rééditer, en ces deux volumes, trente articles ou conférences du R. P. Peeters, publiés ailleurs que dans les *Analecta Bollandiana*. La place et la compétence nous manquent pour en faire un compte rendu exhaustif. Si tous ces travaux ne se rapportent pas aux questions dont le R. P. était devenu le spécialiste incontesté, tous témoignent de la même maîtrise et certains révèlent des aspects inattendus de cette physionomie. C'est le philosophe qui parle dans *Deux puissances rivales : l'opinion publique et l'histoire*. Ouvert aux questions les plus actuelles, que sa connaissance de l'histoire lui permettait de traiter de très haut, le R. P. a répondu à la question *Comment travailler à la réunion de l'Église russe ?* Sur le terrain de l'histoire et de la critique, l'Arménie tient la première place : 9 travaux

traitent ex-professo de ce pays, pour lequel l'A. avait une prédilection marquée. Avec plaisir, on y retrouve le fameux article de 1929 : *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, qui remet en question la date de cet événement, qui déborde son objet et qui, conjointement avec *La vie de Rabboula, évêque d'Edesse*, projette de vives lumières sur les premières luttes anti-nestoriennes en Arménie. Il est curieux que le plus récent historien de l'Arménie, qui se réfère expressément à cet article, n'ait pas vu que la date traditionnelle de l'invention de cet alphabet ne pouvait plus être tenue. Cet écrivain, oubliant que le P. P. a qualifié de brumeuse la chronologie de Koriun, fixe l'invention de l'alphabet arménien entre 397 et 405, parce que Koriun la situe en la 15e année de Vṛamšapouh, soit 397 + 15 = 402. Mais, en même temps et avec raison, il place le voyage qui décida du choix des caractères sous Rabboula, qui ne fut évêque qu'en 412/414. Mieux encore, t. 1, p. 227, dans un article écrit dès 1931, le P. P. proposait de reculer cette date de vingt ans, soit jusqu'en 425. Du même coup, la date de la version arménienne de la Bible doit être revue. Nul doute que d'autres questions gagneraient à être réexaminées à la lumière de ces articles. Tout ce recueil est à lire, autant pour y prendre des leçons de méthode que pour s'informer sur des sujets bien particuliers, qu'il est rare de voir traités avec autant de compétence. D. B. M.

G. Hofmann S. I. — Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series A. Vol. III, fasc. I : **Acta Camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de concilio Florentino.** — Fasc. II : **Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones.** Rome, Institut Pontifical Oriental, 1950 et 1951 ; in-4, XXIII-127 et XLII-99 p.

Avec un zèle infatigable le R. P. Hofmann continue la publication des documents qui se rapportent au concile de l'Union : nous avons ici d'abord des extraits des actes de la Chambre apostolique qui se refèrent donc aux dépenses faites par le Saint Siège pour le voyage, l'entretien, etc. des Orientaux et d'autres personnes qui travaillaient pour le concile ; ensuite l'on voit comment les villes de Venise, Ferrare, Florence et Gênes ont collaboré loyalement aux efforts des papes. Tous ces actes complètent heureusement ce que les historiens ont raconté sur les faits du synode. Le R. P. fait précéder les textes du IIe fascicule d'une longue introduction où il les explique et les replace dans leur cadre. Comme on le sait, sauf plusieurs fragments dans des copies et une minime part dans l'original, le protocole du concile n'a pas encore été retrouvé ; en font partie aussi les actes notariaux que l'éditeur publie ici (notons parmi les notaires un certain Barthélemy van Eyck et un Arnold van Beverwijck). Viennent ensuite des extraits des « journaux » de personnes qui ont participé au concile, l'auditeur du Sacré Palais, Géminien Inghirami et d'André de Santacroce, et quelques sermons, le tout édité avec un grand soin, une abondance de notes et des *Indices* exhaustifs. D. I. D.

M. M. Wojnar O. S. B. M. — De regimine Basilianorum Ruthenorum a Metropolita Josepho Velamin Rutskyj instauratorum. Vol. I,

éd. Analecta OSBM. Série II, Section I, t. I, Rome, PP. Basiliens, 1949 ; in-8, XX-218 p.

L'A. fait précéder sa dissertation d'un rapide exposé sur le régime monastique d'après les « Règles » de saint Basile et ensuite d'après le droit gréco-russe (suivant D. de Meester) pour mieux marquer les changements intervenus en 1617 (et dans la suite) dans le régime des moines ruthènes par l'intervention du métropolite Rutskyj qui en fit des « Basiliens » : il les organisa dans une congrégation avec une maison de noviciat sous la direction de deux PP. Jésuites, le tout « ad instar Ordinum religiosorum Ecclesiae latinae cum uno capite Protoarchimandrita seu Superiori Generali, influxum subeundo praesertim constitutionum Societatis Jesu ». Son histoire qui est comme l'image de celle de toute l'Église ruthène est caractérisée par une toujours plus grande application de la discipline latine. Pendant deux siècles, jusqu'à la troisième division de la Pologne en 1795, les chapitres généraux préparent des constitutions qui ne furent jamais approuvées définitivement par le Saint-Siège. Évidemment plus de trois siècles de vie lui ont donné droit à une discipline spéciale que l'A. appelle « ni orientale ni latine » ou plutôt composée des deux éléments (le premier sans doute pour les mots et les noms des choses) et aussi « novissime vero communiter ignota ». Cette étude de première main, est basée surtout sur des documents des archives romaines. La première partie retrace l'évolution du régime et la deuxième la centralisation et l'exemption progressives. L'A. explique la façon de faire du métropolite ainsi : « La réforme (des moines) ne put guère être conçue autrement alors sans l'introduction de la discipline latine. Car alors même les Pontifes romains qui sans doute allaient au devant du métropolite par leur exemple ne comprenaient pas autrement de telles réformes que par application de la discipline latine au monachisme oriental ». Remarquons que Rufin est l'auteur *latin* et que son nom *Rufinus* n'est pas indéclinable (p. 5 s.), pas moins que « Volodymyrus ». D. I. D.

M. W. Dziob. — The Sacred Congregation for the Oriental Church. (Diss.). The Catholic University of America. Canon Law Studies n. 214. Washington, The Catholic University of America, 1945 ; in-8, IX-181 p.

Ce S. Dicastère dont l'Éminentissime Secrétaire vient de retracer l'activité depuis l'érection en 1917 dans un discours prononcé à Bruxelles le 29 mars, s'il n'a pas encore une longue histoire, possède toutefois une préhistoire de plusieurs siècles. Ses origines lointaines remonteraient à une *Congregatio de rebus Graecorum* passagère instituée en 1573. La première moitié de cette thèse est consacrée aux vicissitudes des précurseurs et dans l'autre l'A. étudie la place que cette Congrégation occupe dans le C. I. C. et ensuite il explique le « Motu proprio » *Sancta Dei Ecclesia* de mars 1938 qui a encore étendu les limites de sa juridiction.

D. I. D.

David Knowles. — The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket. Cambridge, University Press, 1951 ; in-12, VIII-190 p., 12/6.

La figure et le rôle de l'archevêque martyr continuent à passionner les historiens. Le déroulement de l'histoire religieuse en Angleterre a été considérablement influencé par la lutte qui s'engagea alors entre l'Église et la Royauté, comme Raymonde Foreville nous l'a raconté (cfr *Irénikon*, 1948, p. 353). D. Knowles a jugé nécessaire — et on lui donnera raison — d'analyser spécialement le caractère et l'action de chacun des collègues de l'archevêque. Une connaissance superficielle de cette histoire pouvait créer l'impression que saint Thomas avait été seul à défendre les droits de l'Église, que les autres évêques étaient des caractères faibles, n'approuvant pas la conduite de l'archevêque. Toute autre est l'histoire ; et elle n'est pas facile à faire, tant les chroniqueurs sont nombreux et d'opinions diverses ; en effet, les principes grégoriens étaient alors encore fort discutés. Sans figure de style inutile, il faut dire que l'A. a projeté ici une nouvelle lumière sur cette question. Signalons l'admirable chapitre synthétique qui termine cet ouvrage. Appendices et tables sont à remarquer.

D. Th. Bt.

Dom David Knowles. — The Monastic Order in England. A History of its development from the times of St Dunstan to the 4th Lateran Council (943-1216). Cambridge, University Press, 3e éd., 1950 ; XX-764 p., 15/-.

— **The Monastic Constitutions of Lanfranc.** Nelson's Medieval Classics, XL-15 p.

C'est ici la 3e édition par photographie de l'ouvrage si remarquable de l'A. paru en 1940. Dans la 2e éd. quelques petites erreurs et corrections de détail avaient été supprimées. Il est très dommage que la littérature postérieure à 1940 n'ait pu être reprise au moins dans la bibliographie. Néanmoins nous profitons de cette occasion pour signaler l'intérêt de cet ouvrage. L'A. comble une lacune en nous livrant un travail très approfondi en même temps que très abordable sur l'histoire monastique anglaise depuis la Renaissance due à S. Dunstan (943) jusqu'à la législation du 4e Concile du Latran (1216). Pour éviter un exposé coupé et confus, l'A. divise son exposé en 2 parties : une étude historique (Renaissance due à S. Dunstan et la *Regularis Concordia*, le monachisme normand et clunisien, l'expansion cistercienne, l'histoire ultérieure des moines noirs) et une description des Institutions (gouvernement intérieur, vie quotidienne, activités diverses, liturgie et chant, relations extérieures en particulier avec la hiérarchie, discipline monastique). Une série d'appendices précise certains points ou offre des tableaux chronologiques ou statistiques.

On sait le rôle joué par Lanfranc au lendemain de la conquête normande. Le professeur Knowles vient de publier une édition critique avec une admirable traduction anglaise et une introduction érudite et concise des célèbres Constitutions de l'Archevêque de Cantorbéry, la première vraiment satisfaisante (L'A. se base surtout sur le Ms de Durham). En appendice une édition avec traduction de l'*Instructio Noviciorum secundum consuetudines Ecclesiae Cantuariensis.* D. H. M.

Philip Hughes. — The Reformation in England, T. I. — « The king's proceedings ». London, Hollis et Carter, 1950 ; in-8, XXII-404 p., 42/-.

Philip Hughes, à qui nous devons déjà une histoire de l'Église et une étude sur la Contre-Réforme en Angleterre nous donne le résultat de ces travaux sur la Réforme en Angleterre. Il faut attendre la parution de son deuxième tome sur Édouard VI, pour juger de l'ensemble de l'œuvre. Mais dès aujourd'hui on ne peut que rendre hommage à l'ampleur de vues et au souci de la précision dus à un contact étroit durant trente années avec toutes les sources accessibles — dont quelques reproductions photographiques sont insérées dans l'ouvrage. Après une présentation exhaustive et nuancée de la situation religieuse et économique de l'Angleterre au début du règne d'Henri VIII, l'A. synthétise les divers aspects qui, suivant sa remarque, font de la Réforme en Angleterre un synchronisme de diverses révolutions. Mais, si au fait qu'il soit de ces divers aspects, l'A. n'en juge pas moins les événements et surtout l'acte décisif de la « suprématie royale » d'un point de vue théologique, sur lequel il nous met au clair dans son chapitre « The endangered faith ». On sait qu'à ce sujet il s'est montré assez réservé vis-à-vis des historiens français : Constant (qu'il se garde de citer dans le présent ouvrage et la bibliographie) et Janelle, chez qui certains manques de précision à ce sujet lui apparaissent aller de pair avec une information insuffisante.

D. H. M.

Louis Perriraz. — Histoire de la Théologie protestante au XIXe siècle. I. Les Doctrines de Kant à Karl Barth. Neuchâtel, Messeiller, 1949 ; in-8, 232 p.

Le Prof. Perriraz, qui enseigna longtemps l'histoire de la théologie à Lausanne, nous donne ici, non pas les développements qu'il eût souhaité conformément à un ancien projet, mais un résumé bref, qui vient néanmoins, en langue française, combler une lacune. Un premier chapitre est consacré à Kant, aux principaux romantiques allemands et aux postkantiens jusqu'à Schelling. Le criticisme fut théologiquement très déficient : il lui a manqué, note l'A. « le contact avec la révélation biblique et la chaleur du sentiment dans la communion avec l'invisible » (p. 29). Ces deux défauts furent comblés déjà par Schleiermacher (ch. II et III), le premier parmi les penseurs de l'Allemagne protestante au XIXe siècle « qui ait compris que le christianisme n'est ni une doctrine, ni une morale, mais une vie née au contact du Christ, et que le drame de la rédemption appartient à l'expérience morale » (p. 81). Les chap. IV-VIII traitent des courants spéculatifs (Hégel et l'hégelianisme), confessionnels (intégrisme de Hergstenberg, théologiens d'Erlangen et de l'École biblique : Beck, Cremer etc.), et indépendants, surtout de Ritschl et de son école. Un dernier chapitre où il est question de la théologie dialectique, marque avec insistance que, au XIXe siècle, bien avant Barth — dont le mérite est du reste reconnu — Schleiermacher et Ritschl s'étaient efforcés de « ramener l'attention des Églises et des croyants sur la valeur de la Bible comme dépositaire des pensées de Dieu et sur la place centrale du Christ dans la foi » (p. 219). — Peu de choses — trop peu peut-être — sur le protestantisme français en cette époque dont les travaux sont, « à des degrés divers des reflets des grandes œuvres de la pensée allemande » (p. 9).

D. O. R.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1945-1948, 1949 et 1950, fondé par J. Schneider, édité par Joachim Beckmann, années 72-75, 76 et 77. Gütersloh, Bertelsmann, 1950 et 1951 ; 3 vol. in-8, XIII-483, XIII-630 et XI-520 p., relié, DM. 20, 27 et 30.

Ces trois annuaires nous renseignent d'une façon compétente et objective sur toute la vie de l'Église évangélique allemande depuis que la ruine du nazisme lui a rendu sa liberté d'action. Non seulement il y a à la réorganiser et à la reconstruire ; il faut aussi prendre conscience et position devant la masse des nouveaux problèmes qui ont surgi dans l'Allemagne d'après guerre. Parmi ces questions, celles des réfugiés, du réarmement et de l'enseignement de la doctrine ne sont pas les moindres. Comme on le sait, les Églises évangéliques y sont organisés d'après les *Länder* comme membres de « l'Église évangélique luthérienne unie », avec un évêque-directeur (Leitender Bischof), actuellement H. Meiser de Munich, une Constitution datant du 31 décembre 1948, un Synode Général, un Conseil et la Conférence des évêques. Parmi les plus importantes contributions signalons dans le Ier vol. celles sur la réorganisation de l'Église évangélique (par l'éditeur), sur *Le mouvement œcuménique 1932-1948*, (p. 239-320) ; dans le 2e vol. : *Le mouvement œcuménique depuis Amsterdam* (p. 261-297) les deux par W. Menn ; *L'Église orthodoxe d'Orient* (p. 298-356) par Hildegard Schaeder ; au 3e vol. l'éditeur envisage dans son *Histoire contemporaine de l'Église* aussi la situation de l'Église évangélique en zone soviétique. Puis vient : *La voie des Églises et communautés réformées 1933-1950*, (p. 228-332) par Robert Steiner, et encore : *École et Église depuis la ruine de 1945*, (p. 372-422) par Edo Osterloh, et une statistique ecclésiastique détaillée. Chaque tome nous renseigne sur les noms du personnel des Directions des Églises, des facultés de théologie, des écoles supérieures ecclésiastiques et des académies. Tous les documents de quelque importance ont été insérés dans les exposés respectifs.

D. I. D.

G. O. Rosenqvist. — Finlands Kyrka i det senaste halveseklets brytningstider. (L'Église de Finlande durant les temps troublés du dernier demi-siècle). Lund, Gleerup, 1946 ; in-8, 319 p., 9,50 cour. s.

Ces conférences faites à l'Université d'Upsal en 1941, et mises à jour jusqu'en 1946, nous donnent (avec des notes et une riche bibliographie, pp. 236-311), un aperçu sur la vie de l'Église de Finlande, depuis la fin du siècle dernier : piété populaire, événements politiques et culturels, droit canon, enseignement, culte, minorité suédoise et relations avec les autres pays scandinaves ; Ces pages où l'« éclairage » suédois est fort prononcé, demanderaient quelques compléments et mises au point pour nous donner l'histoire contemporaine (complétant celle de Salomies, p. 308,) que l'A. doit publier en anglais ; tel quel, ce sommaire met bien en relief quelques-unes des manifestations de cette étonnante vitalité religieuse finlandaise ; il souligne avec bonheur ses « réveils » périodiques, qui parfois frôlent le sectarisme et permet d'apprécier la place honorable que tient dans la théologie du Nord, malgré une histoire tragique, l'enseignement de cette Église.

C. D. R.

The Cambridge History of Poland, from the origins to 1696. Cambridge, University Press, 1950 ; in-8, XIV-608 p., 42.

Cette histoire de Pologne comportera trois volumes. Le second parut tout d'abord en 1941, et donnait un aperçu des événements depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'en 1920. Le troisième, à paraître, contiendra une bibliographie générale. Quant au premier — l'actuel —, œuvre collective de 607 p., il traite des origines de l'État polonais des changements politique, religieux et culturels qui se sont succédés jusqu'à l'époque de l'épanouissement de la puissance polonaise au XVIIe siècle. A côté d'études de grande classe et d'analyses pénétrantes du passé du pays, il y a des chapitres assez faibles et qui ne forment pas un tout cohérent avec le reste. Vingt collaborateurs pour un seul volume d'histoire est vraiment un peu trop. Il faut attendre la parution du troisième volume pour porter un jugement d'ensemble sur cette œuvre, mais elle n'apporte pas beaucoup de nouveau ni d'original pour l'histoire. P. K.

Pologne 1919-1939. Neuchâtel, Éd. La Baconnière, 1946 ; trois vol. in-8, 590-712-784 p.

Les trois volumes sur la Pologne sont une recueil encyclopédique très complet sur la période qui peut être considérée comme des plus intéressantes de l'histoire du pays. On a eu rarement l'occasion de voir la vie d'un pays traitée avec plus de précision, plus de détails et avec une si grande objectivité. On appréciera surtout cette œuvre en pensant qu'elle a été réalisée à l'étranger sans archives et à dix ans seulement de distance des événements qu'elle mentionne ; - œuvre collective, elle est en même temps établie d'après un plan précis, ou toutes les parties se tiennent et se complètent. Le premier volume contient l'histoire polonaise depuis 963, un peu trop brève à notre égard. En dehors de l'histoire proprement dite, ce volume donne un aperçu de la vie politique et religieuse du pays, traite la question des minorités nationales en Pologne et des polonais à l'étranger. Le deuxième présente une géographie du pays et une étude sur l'agriculture, l'industrie et le commerce. Le troisième parle de l'instruction publique de la littérature des sciences et des arts. Malgré une quantité vraiment prodigieuse de détails, il y a beaucoup de faits qui sont passé trop brièvement en revue et sans lien. Certes l'encyclopédie ne se rapporte qu'à une courte période ; mais on ne peut pas parler ni expliquer la vie d'un grand peuple sans rechercher les racines des événements dans le passé et trouver des solutions pour l'avenir. P. K.

E. R. Carr. — The Bolshevik Revolution : 1917-1923. Londres, Macmillan, 1950 ; in-8, X-430 p., 25 s.

Ce volume est le début d'une histoire détaillée de la Russie soviétique et étudie les six premières années de la Révolution russe. Après un exposé des antécédents de la Révolution, l'auteur suit la naissance de l'État soviétique : destruction du tsarisme, reconstruction, consolidation par la dictature et le parti. Politique, doctrine, administration des Soviets ; variété du principe d'autonomie appliqué aux différents peuples de l'URSS. — Alliance et fédération. La Constitution de 1923.

D. T. B.

Th. A. Bailley. — America faces Russia. New-York, Ithaca, 1950 ; in 8, X-376 p., 4 dl.

Plusieurs publications récentes ont fait connaître les documents diplomatiques concernant les relations americano-soviétiques. La bibliographie détaillée en est donnée, à la fin du volume. Se basant sur ces documents et sur d'autres livres écrits en anglais seulement, l'A. montre quelle attitude l'Amérique a prise vis-à-vis des russes au cours des deux derniers siècles et depuis les événements de la révolution bolchévique.
D. T. B.

M. Prawdin. — Russland. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1951 ; in-8, 382 p., 4 cartes, 12,80 DM.

Auteur d'une vie de Gengis Khan, Prawdin trace ici le tableau vivant des grandes étapes de l'histoire russe jusqu'en 1920. D. T. B.

Tiergeschichte aus dem alten Russland. — Herausgegeben von J. von Guenter. Spire, Rilger, 1950 ; in-8, 290 p., 4,40 DM.

Traduction d'une série de jolis récits sur les animaux dans la littérature classique russe : Tourgeniev, Dostoevskij, Tolstoï, Leskov, Tchékov, Prischvin. D. T. B.

Ronald Matthews. — Red Sky at Night. Londres, Hollis et Carter, 1951 ; in-12, 220 p., 9/6.

L'A. de ce livre est journaliste. Il a passé deux ans en Russie durant la guerre et y a épousé une femme russe, après quoi il est rentré en Europe. Récemment, il a été parachuté derrière le rideau de fer dans un maquis antisoviétique de l'URSS, accompagné d'un prêtre catholique allant porter des secours religieux à ces chrétiens abandonnés. A l'entendre, tout le monde en Russie déteste le régime. Une révolution viendra dans vingt ans, qui libérera le peuple de ses souffrances et le pays s'ouvrira au catholicisme. La prophétie — car c'en est une — prévoit qu'il y aura alors un cardinal russe, et que l'union des Églises se fera. A.

Donald Attwater. — Eric Gill, Workman. Londres, Clarke, 1946 ; in-12, VIII-92 p., 4/6.

Ce petit livre est une biographie d'un ami de l'A., ouvrier tailleur de pierre, sculpteur, mais aussi grand écrivain, sociologue et penseur. Né dans une secte religieuse, il passa ensuite à l'agnosticisme, puis, au cours d'un voyage, il assista à un office monastique dans l'abbaye du Mont-César à Louvain. Il en fut à ce point impressionné qu'il devint catholique. A.

Georges Dumezil. — Naissance d'Archanges. Paris, Gallimard, 1945 ; in-12, 196 p., 92 fr. fr.

On connaît les savantes recherches de l'A. sur la structure sociale et

religieuse de la civilisation indo-européenne. Après une étude sur la Rome païenne, il découvre ici l'Orient zoroastrien monothéiste, accentuant la valeur de l'individu, donnant la préférence à la morale sur la spéculation, le social et le politique — religion « qui n'est pas de ce monde » et qui aurait fortement influencé l'Orient chrétien par son humanisme religieux. A.

Kurth Gihring. — Abendland und Kultur. Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-8, 144 p., 6,80 fr. s.

L'A. s'attache à démontrer ici que, pour remédier à la crise de l'Occident, il faut revaloriser la personne humaine en l'intégrant dans la communauté, tout en lui laissant la liberté spirituelle. Seule une nouvelle culture occidentale viendra à bout des dangers qui menacent l'Europe.
A.

Benzingers illustrierte Weltgeschichte. — T. I : Urzeit und Mittelmeerraum, par **E. Spiess** ; t. II : Mittelalter et t. III : Neuzeit, par **I. Muller.** Einsiedeln, Benzinger, 1949 ; 3 vol. in-8, 394, 270, XII-580 p., nombreuses planches et gravures.

Ce serait une gageure que de faire tenir aujourd'hui toute l'histoire universelle en trois petits volumes. Aussi bien, le présent ouvrage n'a-t-il nullement l'ambition de s'égaler aux grandes collections historiques, œuvres de nombreux collaborateurs spécialisés. La *Benzinger illustrierte Weltgeschichte* n'a pour but que de mettre sous les yeux de l'homme cultivé une vue d'ensemble, aussi claire et aussi concise que possible de l'histoire de l'humanité, pourvue surtout d'une illustration très abondante et puisée aux sources les plus diverses pour faire revivre le passé. Il faut reconnaître la réelle valeur de cette riche documentation. Regrettons cependant qu'une fois de plus l'histoire du monde soit centrée trop exclusivement sur notre Occident. L'Antiquité est réduite au proche Orient et au bassin méditerranéen. L'Europe est avant tout l'Europe occidentale — importance exagérée accordée à la Suisse. On ne peut que souhaiter à ce genre de travaux une extension plus large, spécialement, aux périodes peu étudiées dans les programmes scolaires. D. J. L.

Émaux limousins, XIIe, XIIIe, XIVe siècles. Catalogue de l'exposition du Musée municipal. Limoges, 1948 ; in-8, 80 p. et 16 planches h. t.
L'Art roman à Saint-Martial de Limoges, les Manuscrits à Peintures, Historique de l'Abbaye, la Basilique, Catalogue de l'exposition du Musée municipal. Limoge 1950 ; in-8, 100 p. et 1 h. t. en couleur.

M. P. Verlet présente le catalogue de l'exposition qui réunit les 164 plus belles pièces de l'émaillerie limousine en y joignant quelques notions sur l'histoire et l'art des émaux. 30 figures en plus des 16 photos h. t. initient le lecteur à la technique du champlevé.

Les monographies consacrées à l'architecture de la basilique de Saint-Martial et aux miniatures de ses manuscrits sont abondamment agrémentées de dessins et suivies de 22 planches en noir ; on n'en saisit que mieux l'originalité de cet art et son influence sur l'émaillerie qui aux siècles

suivants fit la gloire de Limoges. Retenons, entre autres, le Christ en majesté du sacramentaire de saint Étienne dont la parenté avec la reliure de l'évangéliaire de Cluny est patente. D. E. L.

Th. Shabad. — Geography of the USSR, a regional survey. New-York, Columbia University Press, 1951 ; in-8, XXXII-548 p.

Ouvrage très sérieux et qui sera indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la géographie de l'URSS. L'A. le destine en premier lieu aux étudiants en questions russes et aux travailleurs scientifiques, et l'a conçu comme un manuel, autant que possible complet et mis à jour, de géographie humaine et économique de l'URSS. Le volume est divisé en deux parties de longueur très inégale (1re partie : pp. 3 à 92, 2e : pp. 95 à 497). Dans la *première* partie, l'A. établit les principes et tendances constantes de la politique économique du gouvernement de Moscou, principes et tendances qui sont le facteur constamment agissant de l'évolution que l'on observe dans le domaine de la géographie économique de l'URSS. La *deuxième* partie est une étude très détaillée des quelques 150 provinces *(oblasti, kraja, avton, respubliki)* qui constituent l'URSS. L'A les étudie une à une, tout en les groupant en 22 zones économiques (comme le fait, d'ailleurs, le manuel russe de N. Baransky).

L'ouvrage est accompagné de 4 tables (population et division administrative) d'une brève bibliographie d'une trentaine de titres et d'un excellent index. Dans la bibliographie, on relève quelques petites inexactitudes. Ainsi le titre de l'ouvrage de N. N. Mikhajlov (p. 518) est « *nad kartoj rodiny* » et non « *na karte rodiny* », comme le dit l'A., et la date de sa publication est 1948 et non 1947. Le « *Administrativnoterritorial'noe delenie sojuznykh respublik* » (p. 520) est : *na 1oe Maja 1949 g.* et non *na 1oe janvarja 1949* g. comme chez l'A. (Il s'agit de la 6me édition du A. T. D). Les 57 cartes que l'on trouve dans le texte sont un peu schématiques et semblent être inspirées par des cartes que l'on trouve dans des éditions soviétiques pas toujours très récentes. Ainsi nous avons remarqué (carte de la p. 87) l'absence du chemin de fer Noril'sk-Dudinka, et (p. carte p. 87 et 261) l'absence de la ligne de chemin de fer qui relie la ligne de la Vorkuta avec Salekhard sur l'Ob'. S. O.

Alja Rachmanova. — Das Leben eines grossen Sünders Ein Dostojewski Roman. II. Band : Die Vollendung. Zürich, Benzinger, 1947 ; in-8, 710 p., 19,60 Fr. s.

La première partie de ce roman intitulée : « La voie qui forme un génie », a été recensée dans Ir., t. XXIII, 1950, p. 112. — Cette seconde partie, « la consommation », décrit la vie de Dostoevskij depuis le départ pour le bagne jusqu'à sa mort, de 1849 à 1881. Rachmanova cite ou bien le journal de l'écrivain, ou bien des extraits de ses romans où il se décrit lui-même, et les traduit en allemand les reliant par un commentaire, qui situe ces extraits et les fait revivre pour des lecteurs allemands. Les ouvrages de Rachmanova témoignent de la double et remarquable faculté qu'elle possède de pénétrer l'âme russe et de la faire saisir par le tempérament allemand. D. T. B

Alja Rachmanova. — Einer der Vielen. Das Leben Jurkas. Der Aufstieg., Zürich, Rascher Verlag 1947-1948 ; 2 vol. in-8, 368-378 p.

Rachmanova a débuté dans sa carrière littéraire en décrivant sa fuite de Russie durant la révolution : elle décrit ici sa vie familiale à Salzbourg avant et durant la seconde guerre. Le héros de cette biographie est son fils unique Jurka, qu'elle décrit dans les moindres épisodes de son enfance et de sa jeunesse jusqu'à vingt-trois ans, lorsqu'il est tombé dans les tranchées allemandes près de Vienne. Semblable à beaucoup d'autres victimes de la guerre, cette vie que sa mère voit s'épanouir est brutalement fauchée. Avec la simplicité et la fraîcheur de sentiment qu'on ne trouve que chez les grands romanciers russes, elle laisse s'épancher sa tendresse, comme si elle parlait d'une autre qu'elle-même. Le lecteur ne peut se détacher de ces pages, qui révèlent le drame poignant, qui a brisé en un instant le cœur de tant d'autres mères. D. T. B.

Henri Troyat. — Le Sac et la Cendre. (Tant que la terre durera). Paris, La Table Ronde, 1948 ; in-8, 756 p.

La seconde partie de la grande fresque annoncée (Tant que la terre durera), raconte l'avènement du régime bolchevique en Russie. Le récit couvre les années 1914 à 1920. C'est un livre d'histoire avant d'être un roman. Livre vrai, et poignant. Au milieu des horreurs, des cruautés inutiles et d'une société en deliquescence, on ne voit pas de lumière poindre à l'horizon ; c'est la descente dans l'abîme. Dans ce gros volume, dans cette foule de personnages — et leur utilisation, leur mise en scène témoignent d'un rare talent, depuis longtemps reconnu à l'A. — il y a quatre êtres seulement qui soient dignes de respect. Est-ce qualité, est-ce défaut. L'A. écrit ces récits dans « le style russe »; ce qui explique les oppositions, les contrastes violents, les scènes réalistes a côté des élans presque mystiques et d'une certaine poésie héroïque. D'avoir ordonné les grands événements dans l'incohérence de cette période russe si fertile en changements, de les avoir dépeints et animés par l'adjonction d'une trame imaginée (mais en tout fidèle au déroulement de tant d'existences d'alors) ne fait que souligner la valeur historique de cet ouvrage. Quiconque connait déjà par le menu, l'histoire des origines et de l'établissement du régime bolchévique trouvera, pensons-nous, le plus grand intérêt à la lecture de ce roman ; les autres peuvent se fier à ce que nous appellerions un « document ». Sans vouloir diminuer la valeur de ce deuxième volume, nous croyons que le troisième sera plus difficile à construire. D. Th. Bt.

RELATIONS

Jean N. Karmiris. — *Ἡ Ὁμολογία μετὰ τῶν πρὸς Γῶδον ἀποκρίσεων τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου καὶ ἡ Δογματικὴ Διδασκαλία αὐτοῦ.* (Tiré de Theologia, XIX), Athènes, 1948 ; in-8, 103 p.

— *Ἡ Ὁμολογία τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου.* (Tiré de Theologia, XX), Athènes, 1949 ; in-8, 163 p.

— *Ἡ Ὀρθόδοξος Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ αἱ Σχέσεις αὐτῆς πρὸς τὰς ἑτεροδόξους Ἐκκλησίας καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν Ἐκκλησιῶν* (Tiré de Ekklesia, 1949), Athènes, 1949 ; in-8, 84 p.

Professeur de théologie dogmatique à l'Université d'Athènes, M. Karmiris s'est surtout occupé durant ces dernières années de l'histoire des relations de l'Église orthodoxe avec les confessions protestantes. Les deux études que nous analysons d'abord ajouteront des suppléments utiles au travail d'ensemble qu'il consacra, avant la guerre mondiale, à l'Orthodoxie et au Protestantisme de même qu'à la personnalité de Métrophane Kritopoulos. Le texte de la Confession du patriarche Dosithée de Jérusalem a le grand mérite d'être reproduit d'après la troisième édition, revue par son auteur. Faut-il dire que nous retrouvons dans les deux articles de *Theologia* toute la précision scientifique qui accompagne les ouvrages de M. Karmiris et les rend indispensables à qui désire approfondir l'histoire religieuse de l'Orient chrétien à l'époque moderne.

Le mémoire extrait d'*Ekklesia* n'est autre chose que celui présenté par l'Auteur, qui est aussi Commissaire Royal près du Saint Synode d'Athènes. au lendemain de la Conférence d'Amsterdam. Il a le mérite d'appuyer sur des données historiques, tirées du comportement traditionnel du Patriarcat de Constantinople, l'opinion qu'il soutient : participation des Églises orthodoxes au Conseil Oecuménique des Églises, dans la mesure où celui-ci se limite aux problèmes d'ordre moral et social, reprenant ainsi les suggestions émises par l'Encyclique patriarcale de 1920 ; participation, limitée à la présence d'observateurs, aux réunions plus dogmatiques du mouvement Faith and Order.

Dom Pierre DUMONT

Archimandrite Parthenios Polakis. — *Ὁ Ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας. Ἀπάντησις εἰς τὴν Ἐγκύκλιον* « Orientalis Ecclesiae » (Tiré d'Orthodoxia 1948). Istamboul, Tsitouri, 1948 ; in-12, 56 p.

L'A. actuellement professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de Salonique, répond à l'Encyclique *Orientalis Ecclesiae*. Il retrace à son tour l'histoire de Saint Cyrille et du Concile d'Éphèse ; il le fait comme la conçoit l'Orient orthodoxe. Ce compte rendu ne fournit pas la place à une discussion et puis, à quoi bon ? Ce qu'il importe de noter avec attention, c'est que les faits, les gestes, les allégations, qui, pour les historiens catholiques, semblent avoir une valeur certaine en faveur d'une reconnaissance de la primauté romaine, en ont une toute différente pour les historiens orthodoxes. Appliquée ici au seul Concile d'Éphèse, cette remarque vaut pour toute l'histoire de l'Église ancienne. Elle doit nous induire à la circonspection car, ici comme là, la science et la loyauté intellectuelle ne peuvent être mise en doute. Les orientaux ont une conception de l'histoire ecclésiastique qui n'est pas la nôtre. On comprendra, en face de telles prémisses, l'accueil que peuvent recevoir les appels à l'unité, dont sont coutumières les Encycliques pontificales.

D. Pierre DUMONT.

Geloofsinhoud en Geloofsbeleving. Een peiling binnen Reformatie en katholieke Kerk in Nederland. Édité par H. van der Linde et F. Thijssen. Utrecht, Het Spectrum, 1951 ; in-8, 368 p.

Grâce à la collaboration étroite d'auteurs réformés et catholiques — sept de part et d'autre — la littérature œcuménique de langue néerlandaise s'est enrichie d'un important ouvrage d'information auquel on aimera recourir, sans doute pendant longtemps, pour situer le dialogue dans ses perspectives essentielles et fondamentales. Sont traités ici, en des confrontations parallèles, des thèmes d'histoire, de « Foi et Constitution », de spiritualité, d'apostolat et d'œcuménisme. Le caractère même du recueil, avec l'abondance et la variété de ses matières, ne permet pas d'en donner ici un aperçu tant soit peu approximatif. Ces études, généralement émises en accord avec la situation concrète des Pays-Bas, ont cependant une portée plus générale. Le volume, du reste, a été bien accueilli des deux côtés. Les deux éditeurs, un pasteur réformé et un prêtre catholique, qui n'en sont pas à leur première collaboration, peuvent se féliciter de la réussite de leur initiative. De telles œuvres publiées aussi en d'autres langues et pour d'autres milieux, rendraient un service énorme à la cause de l'unité chrétienne. D. T. B.

Wolfgang Lehmann. — Fragen um die Vollmacht der evangelischen Kirchen. (Bekennende lutherische Kirche, 12). Neuendettelsau, Freimund, 1952 ; in-8, 60 p.

Cri d'alarme d'un pasteur de la Landeskirche de Hesse qui pose avec insistance la question des pouvoirs ecclésiastiques et de leurs fondements. Constatant le désarroi actuel du protestantisme allemand devant les problèmes de la prédication, du culte et de l'action, l'A. réclame, avant tout effort d'union entre les groupements protestants d'Allemagne, une réflexion sérieuse sur les principes théologiques qui sont à la base de la vie et de l'activité de l'Église. De cette réflexion, basée sur des nouvelles données exégétiques, l'A. espère d'utiles résultats, ne fût-ce que pour la rencontre avec les autres confessions chrétiennes. Ici comme ailleurs, c'est la fonction apostolique *(Amt, ministry)* qui est le centre d'intérêt. L'A. estime que la doctrine réformée selon laquelle l'appropriation subjective du salut suffirait, s'est avérée une simplification fatale, tant du point de vue exégétique qu'empirique. Le sacrement de pénitence constitue une de ses préoccupations principales. « La théologie du « Dieu miséricordieux » avec sa suppression de la confession s'est révélée une erreur monstre » *(Riesenbetrug*, p. 43). Le style nerveux de cette brochure ne nuit pas au sérieux de son contenu. Les symptômes d'une revalorisation des éléments « catholiques » dans le luthéranisme allemand se multiplient de plus en plus. Cet opuscule ne manquera pas de faire impression.

D. T. S.

IMPRIMATUR,

Namurci, die 15 Septemb. 1952.

P. Blaimont,
Vic. Gen.